В. Н. ВОЛОДИН
К. Н. ЛЮБУТИН
И. С. НАРСКИЙ

от рассудка к разуму

Vom Verstand zur Vernunft

В. Н. Володин, К. Н. Любутин,
И. С. Нарский

ОТ «РАССУДКА» К «РАЗУМУ»
(Кант, Гегель, Фейербах)

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
1991

ББК ЮЗ(4Гс)
В68

Рецензенты:
кафедра философии Горьковского политехнического университета;
профессор Л. А. Калинников

Володин В. Н., Любутин К. Н., Нарский И. С.
В68 От «рассудка» к «разуму» (Кант, Гегель, Фейербах).— Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991.— 160 с.
ISBN 5—7525—0349—3

Авторы предлагают новую концепцию одного из самых плодотворных и важных этапов диалектики в мировой философской мысли — классической немецкой философии от Канта до Фейербаха. Неординарность работы в том, что в ней анализируется взаимодействие рассудка и разума. В этом ракурсе исследуются и «Философские тетради» В. И. Ленина.

Авторские новации связаны с разработкой ранее не изучавшегося у Гегеля понятия «хитрость рассудка». Анализируя философию Фейербаха, ученые рассматривают проблему рассудка и разума в разрезе взаимодействия чувственности и практики.

Для всех изучающих философию и историю философии.

Редактор Т. В. Мамонтова

В $\frac{0301030000—4}{182(02)—91}$

ББК ЮЗ(4Гс)

ISBN 5—7525—0349—3

© Володин В. Н., Любутин К. Н., Нарский И. С., 1991

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 4

Глава 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ . . . 5

Глава 2. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ «РАССУДКА» И ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО «РАЗУМА» В ФИЛОСОФИИ КАНТА 33

§ 1. Априоризм рассудка и разума. Познание и мышление . . . 34

§ 2. Замысел трансцендентальной логики и проблематика аналитики 40

§ 3. Учение о категориях 42

§ 4. Трансцендентальная апперцепция, «схематизм» и основоположения «чистого» естествознания 46

§ 5. Рефлективные понятия и их амфиболия. Отрицания и противоречия 54

§ 6. Три трансцендентальные идеи и антиномии чистого разума 59

Глава 3. ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ «РАССУДКА» И «РАЗУМА» В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ 71

§ 1. Подходы к проблеме в ранних работах 72

§ 2. Двойственность рассудка 73

§ 3. Рассудочная «хитрость» 79

§ 4. «Хитрость разума» 81

Глава 4. ФЕЙЕРБАХ: «РАССУДОК» И «РАЗУМ» В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ 91

§ 1. Мировоззренческий принцип рассмотрения разума человека 93

§ 2. Диалектика чувственного и рационального в индивидуальном сознании 108

§ 3. Философия будущего: деятельно-практическое содержание разума человека 125

Приложение. СОВЕТСКОЕ ФЕЙЕРБАХОВЕДЕНИЕ СЕГОДНЯ: ИТОГИ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ (*Ю. В. Кушаков*) . . . 143

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой работе исследуются и сопоставляются судьбы двух категорий, кардинальных для крупнейших представителей классической немецкой философии конца XVIII — первой половины XIX вв.— Канта, Гегеля и Фейербаха. Это категории «рассудок» и «разум». Они сыграли большую роль в истории диалектики.

Проблема «разума» и «рассудка», их взаимодействий очень актуальна и сегодня. Она имеет, в частности, существенное значение для уточнения отношений между диалектической и формальной логикой (а это в эпоху научно-технической и в особенности компьютерной революции особенно важно), между творчеством и так называемыми «рутинными» операциями в познании. Эта проблема ярко обрисовалась и в обстановке борьбы за торжество нового мышления. А в немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX в. она была поставлена резко, как никогда до этого, и весьма своеобразно. Уроки же этой постановки поучительны и для нас.

Внимательный читатель в этой связи увидит, надеемся, новые теоретические результаты, нашедшие выражение в настоящем исследовании. Это, например, вопрос о соотношении собственно диалектических и формально-логических аспектов приключений «разума» в трансцендентальной диалектике Канта. Но это и гораздо многостороннее, чем это обычно проводилось в нашей историко-философской литературе, различение между «рассудком» и «разумом» у Гегеля, а также и их объединение; выделение в концепции Гегеля понятия «хитрости рассудка», кроме обычно обсуждаемой гегелевской «хитрости разума». Это также и новый взгляд на Л. Фейербаха, связанный с обнаружением ряда диалектических измерений его взгляда на соотношение чувственности, рассудочного и разумного в человеке, что прежде специальному анализу не подвергалось.

Авторы надеются, что работа будет полезна для всех, кто серьезно интересуется историей классической немецкой философии, помня при этом слова Ф. Энгельса, что изучение истории философии — это лучшая школа развития теоретического мышления.

Гл. 1 написана К. Н. Любутиным и И. С. Нарским, гл. 2 и 3 — И. С. Нарским, гл. 4 — В. Н. Володиным и К. Н. Любутиным.

Глава 1

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Уроки истории философии были не только пропедевтикой к диалектико-материалистической философии, но и составляющей самого способа существования этой философии. Недаром основные общетеоретические труды В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради» носят при всем прочем и историко-философский характер. Диалектико-материалистическая философия складывалась и развивалась в значительной мере посредством историко-философских размышлений, критики и положительных ответов на проблемы, возникавшие при осмыслении теоретических построений философских предшественников Маркса и Энгельса. Тезис о «соединении противоположностей», положенный Лениным методологически в основу его последних статей и заметок 1922—1923 гг., имел в числе теоретических предпосылок гегелевские взгляды на социальные противоречия и их судьбы. К сожалению, последние статьи Ленина чаще всего обозначаются лишь как его «политическое завещание». Между тем ленинские размышления о роли и значении социальных, политических и духовных компромиссов в решении общечеловеческих проблем, о их «удельном весе» в жизни человечества, о гуманизме содержат социально-философскую новизну.

Основные оценки Лениным немецкой классической философии содержатся в «Философских тетрадях» — рабочих записях. «Тетради» не предназначались для печати, отсюда и суперрелятивы, когда Ленин выражает свое непосредственное горячее одобрение тем или иным понравившимся ему идеям. Отсюда и эмоциональная резкость оценок, когда речь заходит о положениях, возмущавших Ленина своим идеализмом, агностицизмом, метафизикой. Ясно, что многие из этих замечаний и пометок Ленин рассматривал как указатель в дальнейших теоретических и историко-философских исследованиях, вовсе не в духе «абсолютных истин», к набору которых сводили ленинские замечания комментаторы.

Естественно, что в занятиях историей немецкой философии Ленин уделил преимущественное внимание исследованию основных философских работ Гегеля, корифея диалектического мышления.

Один пример: читая гегелевские рассуждения о диалектике дифференциального и интегрального исчислений, Ленин высказал важное соображение о роли символов в научном познании, чрезвычайно актуальное в наше время научно-технической революции и кибернетизации познания [1]. «Столкновение» идей Гегеля с ленинской мыслью послужило источником таких важных текстов, как фрагменты «К вопросу о диалектике», «Элементы диалектики» и др.

Встает вопрос о границах «классической немецкой философии» в приложении к ленинскому анализу. Ленин включил в нее творчество материалиста Фейербаха, считая, что творчеством этого мыслителя завершается данное философское движение. Что касается начала движения, есть много оснований связывать его с Лейбницем. Из замечаний в конспекте книги Фейербаха о философии Лейбница видно: Ленин особо выделяет все моменты, говорящие в пользу того, что от онтологии и метода Лейбница исходят многие связующие нити к Канту. В аспекте диалектики Лейбниц — непосредственный предшественник Канта. Конечно, Лейбниц не агностик, его монады — антипод кантовских «вещей в себе». Как раз в учении о монадах налицо «своего рода диалектика и очень глубокая, несмотря на идеализм...» [2]. Но влияние Лейбница имело место на Канта не только докритического, но и критического периода. И Ленин отмечает замену лейбницевского идеалистического плюрализма кантовским трансцендентальным идеализмом как **«переход к Канту»**. Так, существует определенная связь, хотя и не тождество, между учением Лейбница о врожденных идеях и априоризмом критического Канта, ибо оба философа считали, что «принцип» необходимых истин находится в самом субъекте [3]. Фейербах, возражая против кантовского априоризма, противопоставил ему тезис: «...то, что для человека является *апостериорным*, для философа *априорно*» [4]. Отметив иронию Фейербаха, Ленин с ним здесь не солидаризируется, считая заслуживающей размышления и научного исследования точку зрения Энгельса, которую можно сформулировать так: то, что для разума индивида априорно, для мышления и поведения рода апостериорно [5] Это «то», по современным представлениям, является информацией, заложенной во врожденных рефлексах, склонностях и предрасположенностях людей.

Отметил Ленин и связующие нити не только между Лейбницем и Кантом, но и между ним и Гегелем. Действительно, гегелевский абсолют — это лейбницевская монада, расширенная до ступени единого и единственного «мирового духа». Взгляд же Гегеля на объективность бытия вне нас имеет предпосылкой признание существования «вещей в себе», которые, однако, в отличие от кантовской трактовки, познаваемы и способны превращаться в «вещи для нас» [6]. И еще: учение Лейбница о совмещении противоположных друг другу принципов метода (например, непрерывности и дискретности, тождества и всеобщих различий) оказалось предшественником ге-

гелевских диалектических принципов и категориальных пар (например, непрерывности и прерывности, тождества и различий). Гегель пошел дальше, у него взаимосвязи порождают различия в самой сущности вещей, перерастающие далее в противоречия [7].

В конспекте лекций Гегеля по истории философии Ленин резюмирует: «Всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом единства мира, природы, движения, материи etc.» [8]. Там, где развитие, там и появление нового, увеличение разнообразий, различий. Аналогия с лейбницевским сочетанием принципов всеобщей непрерывности (взаимосвязей) и всеобщих различий саморазвивающихся монад напрашивается естественно.

Таким образом, чувствуется, что идеи Лейбница, Канта, Гегеля и Фейербаха как бы «сцеплены» в «Философских тетрадях» в единый комплекс теоретического обсуждения, которое значительно стимулировало дальнейшее развитие ленинской мысли.

Построения, возникшие в духовной жизни Германии конца XVIII — первой трети XIX вв., оказались вершиной буржуазной философской мысли. И диалог с авторами этих построений, несмотря на то, что они уже покинули арену общественной борьбы, стал наиболее поучительным и плодотворным для марксистской теории в ее дальнейшем совершенствовании и развитии. Ленин считал, например, что исследование философии Гегеля с марксистских позиций далеко не завершено и здесь предстоит еще многое сделать и в плане критики, и в смысле извлечения замечательных догадок и прозрений великого мыслителя. В «Философских тетрадях» он неоднократно пишет о диалектике как «истинном зерне» [9] всего теоретического построения Гегеля, отмечает «*зерно* глубокой истины» [10] в том, что диалектику Гегель видит не только вообще в духовном, но и в научном и природном мире. Все рациональное содержание может быть успешно извлечено из учения Гегеля именно убежденным и последовательным материалистом. Ленин записывает: «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм» [11]. Так, только материалист-диалектик может выяснить всю подлинную ценность того обстоятельства, что Гегель «снял» причинно-следственную связь понятием взаимодействия. И еще «Логику» Гегеля нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik*, это еще большая работа» [12]. А при этой работе, которую Ленин успешно начал, обнаруживается, что истинные и полные глубокомыслия «оттенки» подчас скрываются в самой «мистике идей», так что переосмыслению подлежит и она сама. Недаром в «Науке логики», «в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. «„Противоречиво“, но факт!» [13]. Таким образом, идеализм и связанная

с ним метафизическая метаморфоза самой диалектики не просто отсекаются от материалистических и подлинно диалектических рациональных «зерен». Последние скрываются не только «под» оболочкой идеализма, но они есть в самом этом идеализме (в данном случае в гегелевской его разновидности). Такой подход позволяет критиковать идеализм и метафизику конструктивно, противопоставляя ошибочным теоретическим решениям верные не только «извне», из уже известных идей материалистической философии, но и, так сказать, «изнутри», путем переосмысления содержания нематериалистических и недиалектических положений. Подобный подход Ленин применял, например, когда выделял рациональное зерно из гегелевского толкования Абсолюта: восхваляя это основное свое понятие, сам же Гегель показал его противоречивость, подчеркивая, что фактически в жизни нет ничего абсолютного, вечного, неизменного. А в этом уже налицо «зародыш диалектического материализма» [14].

Тезис, согласно которому подлинно научный критический анализ должен быть конструктивным, В. И. Ленин высказал, например, в «Философских тетрадях» при определении того, как именно следует подходить к учению Канта. Здесь появляется и другой важный вывод, который прозвучал также и за пять лет до этого в связи с ленинской оценкой достоинств критики эмпириокритицизма объективным идеалистом В. Вундтом: критика одного идеалиста другим может быть очень поучительной, иногда даже более глубокой, чем со стороны марксистов, и высветляющей немало новых моментов и свежих оттенков. Вот это знаменитое рассуждение Ленина по поводу Канта: «Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще) более с вульгарно-материалистической, чем с диалектико-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь a limine * *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий» [15]. Коль скоро критиковать, то это надо делать созидательно, и уже Гегель показал образцы такой критики.

Размышление над этим ленинским высказыванием приводит еще к одному выводу: четыре известные «точки зрения» марксиста в оценке махизма, сформулированные в «Заключении» к «Материализму и эмпириокритицизму», при определенном их преобразовании применимы к оценке домарксистской и современной немарксистской философии конца XX в. Все эти «точки зрения» Ленин использует при изучении *достижений* и заблуждений классиков немецкой философии от Лейбница и Канта до Гегеля и Фейербаха. Общечеловеческий же пересмотр философствования приобретает в наши дни гораздо большее значение, чем это было в начале нашего столетия.

Ленин демонстрирует несостоятельность концепции «единого по-

тока» в историко-философской концепции Гегеля, который «серьезно верил», думал, что «материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль» [16]. Ленин учитывает высказанную Энгельсом мысль о том, что развитие философии со времен Декарта стимулировалось в огромной мере прогрессом естествознания и промышленности, хотя реакция на этот прогресс была у материалистов и идеалистов *разной* [17]. Различными были и связи философских построений с предшествующими, современными и последующими учениями в разные эпохи истории мысли, у разных теоретиков. И Ленин оттеняет эти различия. Это видно, например, если сопоставить сказанное им о младогегельянцах и о Лассале. Младогегельянцы, во многом утратив ценное, свойственное философии Гегеля, все же развили идею о могуществе Разума и о значении критического отрицания прошлого в общественной и собственно духовной жизни. Лассаль же «просто *повторяет* Гегеля, *списывает* его...» [18]. В конце концов этот методологический принцип в новых условиях воспроизводит Марксов актуализм: более высокая мыслительная позиция позволяет объяснить многое в тенденциях развития прежней позиции, глубже и полнее осмыслить ее.

Характеризуя ленинские принципы анализа классической немецкой философии, было бы, конечно, неправильно ограничиться уже сказанным. Ведь эти принципы составляют целостную систему из многих взаимосвязанных элементов. Так, принцип проведения социально-классового анализа смыкается с требованием критики вульгарного социологизма. Поэтому В. И. Ленин выразил решительное несогласие с трактовкой истории философии В. М. Шулятиковым (1872—1912), который, будучи учеником А. А. Богданова, отверг основной вопрос философии и заявил претензию на объяснение исторических традиций и изменений в философии Нового времени непосредственно связью и сменой этапов развития промышленного производства. Шулятиков сводил содержание философских категорий к будто бы имеющемуся у них всегда прямому классовому эквиваленту. Этой позиции Ленин противопоставил положение Энгельса об относительной самостоятельности развития теоретических аспектов идеологии. С позицией Энгельса несовместимы ни антиисторический взгляд на историю философской мысли как на противостояние позиций материализма и идеализма в их неподвижной взаимовраждебности, ни вульгарное истолкование ее как зеркального отражения и рефлекса структуры различных способов производства. А что мог бы дать подход Шулятикова для действительно научного анализа творчества Канта или Гегеля? Ничего путного.

В ленинском анализе немецкой классической философии социальную функцию выполняет принцип партийности, прежде всего в его непосредственно философском смысле. Речь идет о решении

основного вопроса философии. Ленин всегда имел в виду антитезу двух основных типов мировоззрения. Он критиковал поэтому Богданова и Шулятикова, утверждавших, будто противоположность духа и материи есть лишь иллюзорное отражение противоположности между «организаторами производства» и теми, кого они организуют. Вместе с тем Ленин полагал, что материалистический монизм не допускает абсолютизации противоположности духа и материи: «Различие субъективного и объективного есть, НО И ОНО ИМЕЕТ СВОИ ГРАНИЦЫ» [19], оно «не безусловно» [20]. И не забудем, что именно Лениным высказана мысль, что умный идеализм ближе к диалектическому материализму, чем глупый материализм. Вообще Ленин не раз отмечал значительную роль идеализма в истории философии. Ныне, справедливо выявляя заслуги идеалистов перед историей духа, некоторые авторы склонны преуменьшить значение принципа партийности. Думается, в подобных случаях смешивается признание, например, высоких нравственных и иных общечеловеческих приоритетов, развиваемых идеалистами, с их общемировоззренческими позициями.

Ленин всегда учитывал и другой момент в принципе философской партийности — связь материалистических и соответственно идеалистических учений с прогрессивными или реакционными и консервативными политическими силами. Но и названная связь не абсолютна. Это видно на примере Фихте и младогегельянцев: идеалистический активизм оказал стимулирующее влияние не столько на консерваторов, сколько на революционных демократов. Мы не согласны считать, что общечеловеческий параметр философских учений (который ранее не замечали вульгаризаторы) ныне сводит на нет их классовую функцию. Общечеловеческое измерение философствования было всегда. И в нем проявлялось более или менее полное, более или менее частное совпадение устремлений различных классов. В этом корни общечеловеческого прогресса разума.

Ленин был последовательным приверженцем принципа историзма. Конечно, «за строгую историчность» [21] был, как подчеркивает Ленин, и Гегель, но только основоположники марксизма придали ей действительно научный вид. Маркс и Энгельс исследовали главнейшие явления всемирной истории философии, начиная от греческой античности. И как бы высоко ни оценивали они гегелевские «Лекции по истории философии» (Энгельс считал их одним из гениальнейших философских произведений), ими отвергалось пренебрежение Гегеля к материализму. Следуя этой установке, В. И. Ленин в «Философских тетрадях» убедительно показывает значительную роль материализма в истории познания, взяв под защиту от тенденциозных истолкований Гегеля и прямых его нападок Гераклита, Демокрита, Эпикура [22]. Существенно по-иному, чем Гегель, затушевавший «*все* пункты *колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом» [23], подходит Ленин к характеристике и оценке

творчества Аристотеля. Но Ленин признает, что Гегель удачно подмечает слабости и «бьет всякий материализм *кроме* диалектического»[24].

Ленин использует принцип противоречивости историко-философского развития. Принцип этот связан как с социальным анализом, так и с учетом факта относительной самостоятельности развития теоретической мысли. Он помогает раскрыть, с одной стороны, этапы исторического спора между идеализмом и материализмом, а с другой — выявляет и противоречия внутри каждого из отдельных учений. Так, высоко оценивая гегелевскую мысль о единстве исторического и логического, Ленин критикует в то же время идеалистические акценты этой мысли и отвергает насилие Гегеля над реальной историей философии, где не было ни беспрерывного шаблонного «снятия» одной системы другой, за ней следующей, ни шаблонно проводимого всеобщего отрицания отрицания систем, ни, наконец, их постоянного синтезирования. Впрочем, Гегель нарушал и свои же собственные установки: он то отвергал с порога всякий материализм, то пытался «снять» отдельные его системы последующими идеалистическими учениями. В «Феноменологии духа» Гегель рассматривал материализм как этап отчуждения идеализма на определенной исторической ступени, необходимой для самого идеализма, а в «Лекциях по истории философии» трактовал материализм как отступление «в сторону» от основной магистрали философского развития.

Здесь возникает вопрос, как применил Ленин к классической немецкой философии и проходившим в ней спорам о рассудке и разуме свою известную идею о «кругах» в истории философии. В этой идее относительная всеобщность «снятий» и отрицаний отрицания нашла свое конкретное и чуждое шаблонности воплощение. Здесь схема гегелевской триады получила определенную частичную реабилитацию. Это оправдано тем, что в данном случае она естественно накладывается на исторические судьбы ряда антитез между различными мировоззрениями и разными методами. Ленин выделяет для каждой из основных эпох истории философии антитезу метафизического материализма и такого идеализма, который носил преимущественно диалектический характер. Эти антитезы преодолеваются философскими системами, которые приближаются к синтезу диалектики и материализма. Гегелевская система интерпретируется Лениным как разрешение противоположности между учениями Гольбаха и Канта, а затем как противоположность материализму Фейербаха, в свою очередь «снимаемая» диалектическим материализмом Маркса и Энгельса. Таким образом, система Гегеля оказывается ключевой фигурой для всей философии Нового времени как высшее достижение диалектического идеализма [25], а переход от одной триады к другой образует линию спиралевидного восхождения: «Каждый оттенок мысли = круг на великом

круге (спирали) развития человеческой мысли вообще»[26]. Образ спирали навеян гегелевским сравнением историко-философского процесса с кругом, обрамленным на плоскости вереницей малых кругов, и Ленин нашел это сравнение глубоким и верным. Разумеется, и образ спирали, хотя он и более точен, чем гегелевская розетка, тоже приблизителен, но такова всякая схема реальных процессов, поскольку это только схема.

Важными моментами ленинской трактовки классической немецкой философии явились соображения о гносеологических корнях возникновения и развития идеализма: гипостазирование человеческих мыслей, понятий и идей стало причиной и первобытного мифологически-религиозного идеализма и идеалистических систем Нового времени, «раздвоение познания человека и *возможность* идеализма (=религии) *даны* уже в **первой, элементарной** абстракции...»[27]. Ленин существенно углубил критический анализ идеализма, прежде всего гегелевского, содержавшегося в «Святом семействе» и других произведениях Маркса и Энгельса, а с другой стороны, сделал значительный шаг вперед в выявлении материалистических догадок и возможностей материалистического перетолкования идеалистически сформулированных положений Гегеля. Ленин признает значительную роль идеализма в развитии духовной культуры человечества.

Отсюда вытекает важный вывод: различие между классической и послегегелевской (и послефейербаховской) философией относительно. И у последней есть свои гносеологические корни, причем они частично могут оказаться общими для весьма различных течений. Еще раз следует подчеркнуть, что не только в классической, но и в современной нам западной немарксистской философии имеются актуальные рациональные проблемы и соображения. В связи с книгой М. Ферворна Ленин отмечает, например: «NB. К вопросу об источниках и *живых* побудительных мотивах современного «идеализма» в физике и естествознании вообще»[28]. Ряд поучительных моментов Ленин находит в книге Абеля Рея «Современная философия» (1908), хотя в целом позицию автора он не принимает.

Остановимся теперь на анализе Лениным отдельных представителей классической немецкой философии, в особенности Канта, Гегеля и Фейербаха. Анализ философского наследия И. Канта в полном его объеме Ленин осуществить не успел. В основном он рассматривает критически только проблематику кантовского агностицизма: «...у Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их»[29]. В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин продолжил работу, начатую Марксом, и в особенности Энгельсом, но только в общих чертах. Однако в марксистскую критику Канта Ленин вносит немало нового: он показывает не только то, что неокантианцы усугубили агностицизм и метафизический догматизм субъективно-идеалистических сторон учения

их великого предшественника (это выявил уже Энгельс, и здесь Ленин повторяет его доводы), но и то, что они, неокантианцы, утратили многое из того, что было у Канта ценного и поучительного. Так, Ленин подчеркивает, что сам факт утверждения Кантом существования «вещей в себе», а тем более в функции аффицирования ими человеческих ощущений, является в системе Кантовой философии материалистической тенденцией, хотя и не превращает всю его систему в материалистическую. «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений» [30].

Отсюда вытекает то разделение Лениным критиков кантианства на «критиков слева» и «критиков справа», которое сохраняет свое значение и в наши дни; слева критиковали Канта материалисты: Фейербах, а затем Маркс и Энгельс, Чернышевский, справа — идеалисты и скептики, как-то: Фихте, Шульце, Коген, Мах и Авенариус [31].

Приняв во многом критику Канта Гегелем, Ленин согласен с его упреком, что Кант отрывает теорию познания от самого процесса познания, субъективизирует диалектику, не видит процесса углубления познания в сущность вещей: «у Канта „*пустая абстракция*“ вещи в себе на месте живого (Gang, Bewegung) знания нашего о вещах все глубже и глубже» [32]. Ленин резюмирует так: философы «спорят о том, сущность **или** непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, махисты). Гегель вместо *или* ставит **и**, объясняя конкретное содержание этого «и» [33]. Ленин отмечает, соглашаясь с Гегелем, черты метафизичности в кантовском мышлении, которое отрывает явления от сущности и не видит диалектических переходов от одних категорий к другим. Вместе с тем Ленин отдает должное диалектике антиномий чистого разума, исследование которого было огромной заслугой Канта, хотя эта диалектика ограничилась у него только сферой мыслительной деятельности субъекта [34].

Большой интерес представляют ленинские соображения относительно взглядов Канта на соотношение разума и веры. Их нередко понимают у нас превратно. В «Философских тетрадях» мы читаем: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере: Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание бога» [35]. Ленин имеет в виду известное высказывание Канта из «Критики чистого разума»: «...Мне пришлось ограничить (aufheben) **знание**, чтобы освободить место **вере**...» [36].

Гегель делает весь упор при характеристике этого знаменитого кантовского высказывания на то, что Кант принижает теоретическое научное познание всей действительности [37], т. е. и мира явлений, и мира сущности в их общей совокупности. Он возвышает истину в отношении сущности вещей как ноумен исключительно религиоз-

ной веры. То научное, «разумное» познание, о котором пишет Гегель, уже противопоставляя свою точку зрения кантовской, есть познание «абсолюта», а не вера. Но познание не естественно- или социально-научное, а только сугубо философское: мы знаем, что Гегель в принципе противопоставлял философию, «разум» частным, «рассудочным» наукам. В этом смысле Гегель упрекает Канта за то, что тот недооценил силу и мощь философского единого онтологически-гносеологического мышления и не смог превратить саму религиозную веру в науку, хотя будто бы хотел укрепить веру. Особый вопрос, что это «превращение», будто бы удачно осуществленное Гегелем и сводящееся во всем главном к тому, что религия была трансформирована в «философию религии» (как ступень, все же низшую по сравнению с историей философии, а тем более философией философии), не может означать ни отождествления гегелевского «разума» с религиозными представлениями и образами, ни полного тождества гегелевского «абсолюта» с богом ортодоксальных (и неортодоксальных) религий. Это странный «бог», который не имеет личного сознания, развивается и самообучается, а на высшей ступени своего развития совпадает с сознанием общественного человечества.

Ленин, считая, что «Гегель вполне прав *по существу* против Канта» [38], в то же время вносит в гегелевские рассуждения определенное смещение смысла. В комментариях к «Учению о понятии» в «Науке логики» Гегеля он переносит акцент с «абсолюта» на вполне реальную, действительно существующую материальную природу; и в этом смысле и против Канта, и против Гегеля Ленин тут указывает: «...*все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*. От живого созерцания к абстрактному мышлению *и от него к практике* — таков диалектический путь познания *истины*, познания объективной реальности» [39]. При такой интерпретации Кант, действительно, «умаляет силу разума» [40], ибо он принижает частно-научное и философское познания, отказывая им в возможности познавать мир «вещей в себе», но не отрицая «прав» религии претендовать на такое познание (хотя Кант считает, что его теория морали, если можно так выразиться, «соприкасается» с познанием «вещей в себе»).

Но в обсуждаемой формуле Канта есть еще одна сторона дела: Кант выступил также и здесь против претензий откровенно религиозных идеалистов на создание теологической «науки» о потустороннем мире, а эти претензии он не раз высмеивал и прежде; в истинность религиозных доктрин можно, если кто не может обойтись без этого, верить, но построить науку о боге, ангелах, загробном мире, посмертном спасении невозможно. Эту сторону вопроса Гегель при анализе Канта старательно обошел молчанием. Многое, разумеется, зависит от того, как понимать термин «aufheben» в вышеприведен-

ной цитате из Канта. Кроме перевода на русский язык термином «ограничить», комментаторы использовали и гегелевское двусмысленное «снять» и «отменить», «упразднить», «уничтожить», и даже наоборот,— «возвысить», «поднять» [41]. Иначе говоря, многозначность немецкого термина «aufheben» была в разных переводах использована почти полностью, если не с избытком. Но непосредственный контекст обсуждаемого высказывания показывает, какое именно значение имел в виду здесь Кант, после чего перевод «ограничить», или «принизить», принятый также, хотя и в рамках иной интерпретации, Лениным, обрисовывается как наиболее адекватный. Кант выступил здесь против спекулятивного теологического псевдоразума и «его притязаний на трансцендентные знания» о боге и бессмертной душе,— притязания суть «догматизм метафизики, т. е. предрассудок...» [42]. Религиозная вера, соответственно, на роль научного знания претендовать **не может**. Этот замечательный вывод Канта для своего времени не потерял своей значимости и поныне.

Но следует подчеркнуть, что Ленин не успел специально изучить три кантовские «Критики». И это вызвало определенную неполноту и некоторую односторонность тех оценок, которые он давал историческому значению учения Канта.

Как Ленин характеризует философию И. Г. Фихте? Философское творчество Фихте он рассматривает в двух различных аспектах. С одной стороны, было важно выявить роль Фихте как диалектического предшественника Гегеля: Фихте выдвинул понятие «Я», эту субъективную составляющую будущего гегелевского «абсолюта» (иная его составляющая, объективная, имела у Гегеля своим источником понятие субстанции Спинозы). С другой стороны, Фихте явился создателем второй системы субъективного идеализма Нового времени, и его творчество в этой связи подлежало сопоставлению с первой такой системой, а именно с гносеологией Беркли, чтобы более полно, глубоко и объективно исследовать роль субъективного идеализма в истории мысли. Разумеется, Ленин рассматривает фихтеанство и в рамках общей критики идеализма — тут уже неважно — субъективного или объективного [43].

Но при всем этом, повторяем, необходимо было проследить генеалогию идей собственно субъективно-идеалистической линии в философии. И тогда оказывается, что движение идей от Канта к Фихте, упразднившему материалистические моменты кантианства, обретает своего рода «дубликат» в истории возникновения эмпириокритицизма и, в частности, его имманентистской разновидности, представители которой критикуют Канта именно «за уступку материализму» [44]. Обнаруживается близость взглядов Фихте и Авенариуса на понятие опыта, которое они толкуют идеалистически, но используют материалистические ассоциации, связанные с данным термином [45]. Иногда тот или иной их представитель, как например Э. Мах, «нередко сбивается на материалистическое толкование

слова «опыт» [46]. Но существо дела, т. е. основная философская линия здесь,— это идеализм [47]. Эта линия то сближается и переплетается с агностицизмом в лице Юма и Канта, то отходит от нее, поскольку сама по себе «...точка зрения агностицизма неизбежно осуждает на колебания между материализмом и идеализмом» [48]. Но к таким постоянным колебаниям позиция субъективного идеализма не сводится: она все же более тяготеет к объективному идеализму, что и обрисовалось вполне в эволюции взглядов Фихте. Совершенно последовательного субъективного идеализма в истории философии не было никогда. И этот факт учел Ленин, делая онтологическую переоценку учения Беркли.

В плане исследования истории и судеб классического немецкого идеализма творчество Фихте для Ленина было особенно важно как одна из ступеней, которые вели к гегелевской онтологии, и в особенности — к гегелевской диалектике. Этот ракурс подхода к фихтеанству и находится в орбите интересов Ленина, когда он работает над «Философскими тетрадями». В конспекте книги «Святое семейство», где Ленин подробно разобрал критику Гегеля Марксом и Энгельсом, он выделяет то место сочинения, в котором отмечается, что формирование младогегельянства пошло в обратном направлении по сравнению с формированием учения Гегеля. В том смысле, что Бауэр сделал акцент на фихтеанский момент во взглядах их учителя, а Штраус — на момент спинозистский, и их дороги стали расходиться. И это — в существенном отличии от Фейербаха, который критически «оттолкнулся» от Гегеля, взяв его систему в целом, а не в каком-то одном из ее измерений [49]. Как считал Фейербах, «абсолютная идея» Гегеля собрала воедино и все слабости фихтеанства, и все изъяны объективно-идеалистического переосмысления спинозовской субстанции.

Творчество Гегеля, естественно, более всего привлекало внимание Ленина. Анализ этого творчества занимает главную часть содержания «Философских тетрадей». Главное для Ленина при изучении гегелевского наследия — выяснить, как использовать диалектику для правильного понимания современности в ее экономическом, политическом и духовном измерениях. Впервые Ленин познакомился с идеями великого немецкого диалектика еще летом 1886 г., когда его брат Александр в свой последний приезд в Симбирск привез первый том «Капитала», изданный в Петербурге на русском языке в 1872 г. Таким образом, это знакомство состоялось впервые через посредство Маркса. Затем Ленин обратился к первоисточникам. В письме А. Н. Потресову в 1889 г. Ленин сообщил, что изучает сочинения классиков философии, начиная от Гольбаха и Гельвеция, и собирается приступить к Канту [50]. П. Н. Лепешинский свидетельствует, что в 1898 г. Ленин в Сибири уже штудировал «Науку логики» Гегеля.

Еще в раннем своем сочинении «Что такое «друзья народа» и

как они воюют против социал-демократов?» (1894) Ленин занял в отношении диалектических конструкций Гегеля творческую позицию. Он напомнил о факте, который, казалось бы, свидетельствует о противоречии между взглядами Маркса и Энгельса. С одной стороны, известны слова Маркса из послесловия к первому тому «Капитала» насчет того, что триады гегелевской системы нередко играют «роль крышки и шелухи» [51]. С другой — известны также и соображения Энгельса в «Анти-Дюринге»: нередко действительные процессы идут по структуре отрицания отрицания, а эта структура есть вариант триадического развития и в природе, и в обществе. Все дело в том, что в строго определенном смысле триадический ритм развития действует не менее широко, чем закон отрицания отрицания: ведь структура всякого диалектического противоречия в соединении с его разрешением образует именно схему триады. Эта схема существенно отлична от формалистических пассажей, когда Гегель насильственно втискивает в триады все изложение диалектики в виде схемы.

Во всех случаях следует идти не от схем к реальным явлениям и событиям, наоборот, от реальных процессов к их обобщениям, в том числе с точки зрения выявления общей структуры этих процессов. Тем самым отвергается преувеличение доказательной силы примеров. «В самом деле, раз заявлено категорически, что «доказывать» триадами что-нибудь — нелепо, что об этом никто и не помышлял,— какое значение могут иметь примеры «диалектических» процессов?» [52]. Молодой Ленин решительно отклоняет гегелевский взгляд, согласно которому сущность раскрывается в познании якобы лишь посредством непременного движения от общих схем к индивидуальным видам их реализации. Значит, отвергается и преувеличение доказательной силы аналогий структурного свойства [53], при всем том, что такие аналогии нельзя полностью отбросить во всех будто бы случаях анализа.

Что касается выступлений Ленина против сведения диалектики к сумме примеров, то смысл их не состоит в том, что Ленин будто бы был противником использования примеров. Эти выступления отвергают гегелевскую идею о предзаложенности содержания конкретного многообразия вещей и процессов в общих понятиях, которые мыслились бы совершенно независимыми по своему генезису от реального мира. Но кроме того, Ленин имел в виду, что сведение диалектики к сумме примеров тесно связано с существенной недооценкой гносеологической функции категории «особенное».

В сведении диалектики к сумме примеров Ленин упрекает Г. В. Плеханова. В чем здесь дело? Комментаторы у нас немало это запутали. Данное сведение «вымывает» из структуры категориальной группы «общее — особенное — единичное» среднее ее звено и низводит теорию диалектики на низший, эмпирический уровень, ибо превращает факт всеобщности ее действия в примитивный

шаблон, по которому она доказывается только меньшим или большим числом зарегистрированных событий, соответствующих тому или иному из диалектических законов. Пренебрежение категорией особенного подрывает творческий характер диалектики; упускается из вида, что «всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д.» [54]. Чтобы уменьшить степень этой приблизительности, надо применять именно категорию особенного, указывающую на специфику действия той или иной категории, закона, принципа диалектики в данной области действительности, в отличие от других ее областей. Что касается категории «отдельное», то Ленин, вопреки высказываемым ныне разным предположениям, не проводил различия между этой категорией и «единичным», имея в виду в том и другом случае конкретный объект во всей полноте его содержания. И это, кстати говоря, куда более соответствует рациональному зерну гегелевского подхода к указанным категориям, чем понимание «отдельного» как средостения между «общим» и «единичным», будто бы почти совпадающего с другим опосредствованием, известным нам под видом категории «особенное».

Уже молодой Ленин твердо признавал противоположность метода Маркса методу Гегеля [55], вытекающую из противоположности материализма идеализму, но будем помнить и то, что Ленин видел в учении Гегеля «канун» превращения объективного идеализма в материализм [56]. Великая «вера Гегеля в человеческий разум и его права и основное положение гегелевской философии, что в мире происходит постоянный процесс изменения и развития, приводили тех учеников берлинского философа, которые не хотели мириться с действительностью, к мысли, что и борьба с действительностью, борьба с существующей неправдой и царящим злом коренится в мировом законе вечного развития» [57]. Эти ленинские мысли из некролога Ф. Энгельсу получили свое развитие в последующие годы в статье о трех источниках и трех составных частях марксизма (1913). Как главные достижения философии Гегеля, стимулировавшие формирование мировоззрения К. Маркса и Ф. Энгельса, отмечены, во-первых, учение о развитии и, во-вторых, концепция относительности всякого человеческого знания [58]. В «Философских тетрадях» добавляется, что Гегель угадал факт отображения связей объективного мира в формах логики.

Совет В. И. Ленина в его статье «О значении воинствующего материализма» (1922) стать «материалистическими друзьями» [59] гегелевской диалектики является вполне последовательным развитием тех установок в отношении творчества великого немецкого идеалиста, которые сложились у Ленина очень рано. Установки эти, после всего сказанного, могут быть в сжатой форме выражены одним термином: «диалектическое снятие», включающее в себя отрицание, сохранение всего ценного и подъем на более высокий уро-

вень понимания, истолкования и применения. Последнее может быть очень наглядно показано на ленинском рассуждении об отношении большевиков к Государственной думе. Оно связано с интерпретацией известного тезиса Гегеля о разумности действительного. Меньшевики «берут только первую половину знаменитого положения Гегеля: «все действительное разумно, все разумное действительно». Дума действительна. Значит, Дума разумна, говорят они и удовлетворяются этим. Борьба вне Думы «разумна»,— отвечаем мы. Она вытекает с объективной неизбежностью из всего современного положения. Значит, она «действительна», хотя и придавлена в настоящий момент. Не рабски следовать моменту должны мы; это будет оппортунизм. Мы должны обдумывать более глубокие причины событий и более далекие последствия нашей тактики» [60]. И вообще здесь необходим очень конкретный подход. Так, далеко не всякое соотношение последующего и предшествовавшего философских учений может быть понято как диалектическое «снятие»: разве Макс Штирнер сумел «снять» диалектику Гегеля? Разве политические и философские установки Сталина послужили конструктивным «снятием» ленинских воззрений?

Имеется и определенное отличие ленинского подхода к «снятию» от того, как этот вопрос решали Маркс и Энгельс. Это отличие было неизбежно, но оно имело место по крайней мере в четырех отношениях. Во-первых, В. И. Ленин поставил перед собой задачу как можно точнее и полнее осмыслить отношение Маркса и Энгельса к гегелевскому теоретическому «наследству» с точки зрения роли последнего в формировании и развитии диалектико-материалистической философии, а также влияние его на последующие судьбы марксизма в рабочем и интеллектуальном движении конца XIX — начала XX в. Во-вторых, Ленин стремился продолжить анализ этого «наследства», начатый Марксом и Энгельсом, но нуждающийся в дальнейшем развитии, углублении и обогащении; уже сам процесс этого анализа помогает развитию метода. В-третьих, Ленин учитывал, что XX век несет с собой много нового для понимания как социальной роли, значения и судеб идеализма вообще, так и функций идей именно классической немецкой философии в перспективе новейшего времени. Применительно к теоретическому наследию Гегеля это было в особенности важно,— даже более важно, чем в отношении Фейербаха, которого Ленин вслед за Энгельсом, как мы уже подчеркивали, тоже относил к числу корифеев классической немецкой философской мысли первой трети XIX в. [61] Существенно важно было в перспективе современности оценить и дальнейшие метаморфозы «кантианства»,— под последним термином Ленин имел в виду как судьбы учения самого Канта, так и собственно неокантианское движение. В-четвертых, Ленин считал, что исследование диалектики Гегеля с марксистских позиций поможет найти верное решение политических вопросов, во весь рост вставших

перед большевиками в годы первой мировой войны,— вопросов о выходе народов Европы из пучины братоубийственной бойни и о революции в России.

Итак, в 1914—1915 гг. Ленин законспектировал основные сочинения Гегеля. С большим вниманием и тщательностью он изучил гегелевское учение о развитии, постановку таких проблем, как «тождество» (единство) логики, диалектики и теории познания. Ленин признает, что у Гегеля «гениальная основная идея: всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем и отражения этой связи — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel — в понятиях человека, которые должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир. Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [62]. Ленин отмечает важные аналогии между «Наукой логики» Гегеля и «Капиталом» Маркса в анализе абстрактного и конкретного. Из положения о единстве логического и исторического он заключает, что здесь «очень глубокая и верная мысль», а если историческое рассматривать как первичное в отношении логического, то тогда эта мысль «в сущности материалистическая» [63]. Самой высокой оценки, по убеждению Ленина, заслуживают гегелевские характеристики поведения диалектических противоположностей — их взаимопроникновение, взаимоисключение, но все-таки конструктивное, ведущее к синтезу взаимодействие [64]. Это соответствует действительным чертам происходящих в мире процессов, и уже в этом гегелевский идеализм «зигзагом (и кувырком) подошел **вплотную** к материализму, частью даже *превратился в него*» [65]. В конце концов, близок к диалектическому материализму, хотя противоположен материализму метафизическому, тезис Гегеля «о превращении идеального в реальное». Эта мысль «*глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не überschwenglich» [66]. Материалистическая диалектика отношения между сознанием и материей вкратце выражается в органичном соединении двух положений: противоположности духовного и материального — и в монизме (единстве) материального универсума, в котором духовное порождено материальным. Это диалектическое противоречие «ухватил» Гегель, который «гениально *угадал* диалектику вещей (явлений мира, *природы*) в диалектике понятий» [67], хотя и истолковал ее превратно, идеалистически и поэтому «не сумел понять *диалектического* перехода *от* материи *к* движению, *от* материи *к* сознанию — второе особенно» [68].

Идеалистические истолкования реальных вещей, процессов и отношений у Гегеля — на каждом шагу. Видя только это, позитивисты разных оттенков третировали Гегеля. Глубина и поучительность

гегелевского идеализма осталась им неведомой. Ленин, указывая на эту глубину, тем самым отвергает взгляд на Гегеля как якобы религиозного мистика (хотя сам он иногда довольно резко в заметках, для печати совсем не предназначенных, осуждал соприкасающиеся с религией отдельные моменты гегелевского учения). Поучительны сами внутренние предпосылки, так называемые гносеологические корни идеализма. Ведь «с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, überschwengliches (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный [69]. В случае Гегеля подобная гипертрофия и абсолютизация произошли с такими чертами и сторонами познания, как великая роль познающего и действующего разума, ведущая роль мышления в жизни и практике людей, относительные самостоятельность и независимость понятий от чувственно-эмпирической основы познавательных процессов, факт действительной противоречивости объективной реальности и ее отражения в логических формах и научных законах и др. Те метафизические критики диалектики Гегеля и вообще его учения, которые отвергли ее с порога, как В. Дильтей, А. Риль и др., о наличии гносеологических корней этого учения не имели ясного представления [70], а между тем сам «*Гегель опровергает Канта* **именно** *гносеологически*» [71]. Позднее многие западные философы так и не смогли объективно оценить содержание гегелевской концепции. Это тем более верно, если коснуться таких вопросов, как включение научного понятия практики в теорию познания, и тут Маркс «Непосредственно к Гегелю примыкает» [72]. Или проблема аккумуляции множества индивидуальных потребностей, желаний, мотивов, интересов и страстей в исторические движения и в глубокие, вызванные этими движениями, перемены в жизни народов, проблема соотношения роли личности и народов, масс, классов, разных иных групп людей в истории, где в тесном сплетении проявляется действие категорий возможного, случайного и действительного. А именно здесь Ленин находит «зачатки исторического материализма» [73] у Гегеля. Особенно поразительны эти «зачатки» в рассуждениях Гегеля о «хитрости разума». Не только вообще о расхождении между индивидуальными замыслами и поступками людей, с одной стороны, и совокупности, так сказать интегральными их последствиями,— с другой, но также и о специфических процессах отчуждения, в том числе намерений от результатов действий и средств от целей [74]. По мысли Гегеля, разум «хитро» использует явления отчуждения в интересах общего прогресса. Замечательные мысли содержатся и в истории философии Гегеля, где развитие теоретических категорий берется в тесной связи с общим историческим развитием человеческой мысли, и в особенности мысли диалектической, в связи с общим прогрессом культуры человечества.

Как известно, Ленин опирался на многочисленные высказывания Маркса и Энгельса, которые они сделали по поводу Гегеля, а главное — на общую их позицию в отношении гегелевского метода. Так, выясняя связь релятивизма, скептицизма и агностицизма, Ленин отметил, что диалектический подход Маркса и Энгельса к этой проблеме связан с развитием и исправлением взглядов Гегеля. Именно Гегель «ухватил» тот факт, что диалектическое понимание релятивизма не должно вести к скептицизму, а тем более к агностицизму [75]. Оценивая гегелевскую критику метафизически понимаемой каузальности, Маркс и Энгельс показывают и *ограниченность гегелевской телеологии.* Ленин дает формулировки, позволяющие вполне естественно провести в понимании цели водораздел между идеалистической телеологией и материалистической телеономией.

Нетрудно установить и восходящие к Энгельсу истоки ленинского согласия с Гегелем относительно объективного происхождения фигур логики и отрицания Лениным свойственного Гегелю отождествления объективного с духовным. В понимании познания Гегелем, согласно Ленину, забыта роль материальной практической деятельности людей, проникающей все далее и далее от мира явлений в неисчерпаемый мир сущности. Тогда как «передвижка мира в себе все дальше и дальше *от* мира явлений — вот чего не видно еще пока у Гегеля» [76]. Эта та «передвижка» и носит творчески преобразующий характер.

Ленин считал, что мысль Гегеля «включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна» [77]. Разумеется, это подлежит материалистическому перетолкованию, при котором «жизнь» как философская категория в данном контексте означает материальную практику людей. «Включение» ее в логику означает отражение ее в логических связях и законах. Это высказывание Ленина, как и широко известное его замечание о том, что «логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира» [78], вызвало среди марксистов-философов немало споров. Некоторые из них поняли ленинские слова в гегелевском смысле, т. е. как парафраз тождества мышления и бытия. Между тем очевидно, что Ленин, говоря в данном случае о «логике» (диалектической), подразумевал диалектику в широком смысле слова как науку о законах развития природы, общества и мышления (Энгельс). Это вовсе не предполагает, что законы трех областей универсума якобы абсолютно тождественны и что диалектические закономерности природы будто бы абсолютно те же самые, что и закономерности развития познающего мышления. Логика как именно логика есть только там, где есть мыслящие люди и свойственные им логические формы. У Гегеля как объективного идеалиста «логика», разум превращаются в духовную сущность мира. Ленин

иногда говорил о «логике вещей», но он имел в виду закономерные связи между объективными вещами и процессами, которые приблизительно отражаются в мышлении субъектов, познающих эти вещи и процессы. Иначе говоря, данный оборот употреблялся Лениным иносказательно.

Диалектика как логика, т. е. диалектическая логика,— это логика противоречий, их возникновения, развития и разрешений, ведущих к появлению новых противоречий. Как известно, у Гегеля ступени развития противоречий обозначены последовательно как «тождество», «различие», «противоположность (Gegensatz)» и собственно противоречие (Widerspruch). Как отмечает Ленин, «лишь поднятые на вершину противоречия, разнообразия становятся подвижными (regsam) и живыми по отношению одно к другому,— приобретают ту негативность, которая является *внутренней пульсацией самодвижения и жизненности*» [79]. У Гегеля «противоположность» рассматривается как развитие «различия», и Ленин это фиксирует в своем конспекте [80]. «Противоречие» же оказывается у Гегеля высшей степенью заострения (Zuspitzung) ситуации «противоположности».

В эти категориальные соотношения Ленин в своих дальнейших исследованиях и практическом (прежде всего политическом) применении полученных результатов внес существенные изменения. Отметим среди них два.

Во-первых, он отказался от жесткого соотношения категорий «противоположность» и «противоречие» и стал именовать противоположностями стороны любого противоречия на любых стадиях его развития и зрелости. Поэтому Ленин определяет диалектику в следующих терминах: «*диалектика* есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности...*» [81]. Соответственно «развитие есть „борьба“ противоположностей» [82]. Отсюда главный закон диалектики и стали у нас называть законом единства и борьбы противоположностей.

Во-вторых, Ленин поставил под сомнение то положение, что всякое противоречие, разрешаясь, неукоснительно порождает, превращается в совсем иное противоречие. В этом смысле у Гегеля сама категория противоречия «переходит (schlägt um)» в категорию основания. Политический опыт и философские размышления привели Ленина в советский период его деятельности к прямо высказанному им выводу, что в значительном числе случаев происходит «соединение противоположностей» [83], в котором обе взаимодействующие противоположности развиваются. Но не «параллельно» друг другу, а именно путем взаимовлияния и постоянного преобразования их взаимосвязей, преобразования, как правило, не разрушающего обе или одну из противоположностей, но их совместно совершенствующего. Этот процесс имеет место и в общественной жизни, и в природе, и в познании. В одних случаях, хотя бы теорети-

чески,— бесконечно, в других — в течение более и менее длительного времени. Описанная тут направленность соединения противоположностей обычно не реализуется стихийно: ее следует организовывать, направлять. Соединение противоположностей в указанном смысле имеет место (или должно иметь его) в самых разных случаях: это, например, взаимоотношения между свободой и организованностью, между равенством и оплатой по труду, между центростремительными и центробежными силами во внутренних движениях планетных систем, между теорией и практикой и т. д. Мы не можем рассматривать здесь этот вопрос подробно и специально. Важно подчеркнуть, что ленинское «соединение противоположностей» (имеющее, кстати говоря, прообраз в Марксовом понятии «die Lösung des Widerspruchs», в отличие от «Auflösung...») принципиально отличается от их гегелевского примирения, признание которого в творчестве немецкого диалектика фактически нередко имело место. Особенно при приложении его теории к социально-экономическим проблемам. Отмеченная ленинская формула получила применение в его работе «О значении воинствующего материализма», где речь идет, в частности, о сплочении всех прогрессивных сил. Она открывала дорогу для выработки концепции социальных компромиссов на принципиальной основе.

Напомним о том факте, что Сталин полностью игнорировал ленинское положение о соединении противоположностей, понимая всякое соединение противоположностей как их примирение. В этом случае оставалось только его заклеймить как соглашательство, оппортунизм и т. п. В соответствии с таким ходом мысли он выдвинул мнимо диалектический и совершенно ложный тезис о том, что по мере развития социализма классовая борьба в обществе будет обостряться. Трагические и преступные последствия проведения этого тезиса в жизнь хорошо известны. В наши дни решение очень многих проблем перестройки невозможно без применения принципа соединения противоположностей,— между демократией и централизмом, инициативой и организованностью, и т. д.

Сталинские деформации философской теории марксизма сказались и на историко-философских исследованиях. Под влиянием сталинских оценок немецкой философии появилось Постановление ЦК ВКП (б) «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII — начала XIX в.» (1944). Речь шла об освещении немецкой классики в вышедшем годом ранее 3-м томе «Истории философии» под редакцией Г. Ф. Александрова. Комментируя этот документ, М. Б. Митин так развил содержащиеся в нем «фальсификации»: «В своем верноподданническом усердии философски оправдать прусскую внешнюю политику Гегель открыто и цинично выразил суть этой вероломной и коварной политики. Ефрейтор Гитлер и фабрикант шампанского Риббентроп в этой области имели в Германии предшественников не только в лице Фрид-

риха II, канцлера Бисмарка, полоумного Вильгельма II, они могли найти и в идеологической истории Германии философию, которая освещала подобное вероломство при помощи хваленой «Немецкой философии абсолютного духа» [84].

На дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (июнь, 1947 г.) все выступающие возносили хвалу Сталину по поводу его сногсшибательного определения немецкого классического идеализма как аристократической реакции на французскую революцию и французский материализм. Например, В. И. Светлов по этому поводу сделал такое «радикальное» заявление: «Не можем мы, философские работники, быть догматиками и в отношении философии Гегеля. В частности, едва ли следует признать правильным утверждение Энгельса о том, что немецкая идеалистическая философия была классической философией» [85].

Теперь о Фейербахе. Сочинения Людвига Фейербаха были для Ленина авторитетной поддержкой в материалистической критике позитивизма и неокантианства. Но Фейербах был для Ленина также и тем мыслителем, достижения которого и определенную ограниченность которого важно было уяснить, дабы лучше понять прогресс в истории материализма и гуманизма. Ленин ссылается на Фейербаха еще в «Материализме и эмпириокритицизме» как на «великого материалиста». Авторитет Фейербаха для Ленина проистекал прежде всего из понимания той роли, которую немецкий философ сыграл в ускорении мировоззренческого становления Маркса и Энгельса. При этом Ленину было важно установить совершенно точно, каких рубежей в философии достиг Фейербах, что именно наиболее воздействовало на Маркса и Энгельса, какое место в истории понимания «разумности» прогресса человечества занимал Фейербах. Ленин подчеркивает, что именно через посредство Фейербаха основоположники марксизма пришли к материализму, а далее преодолели фейербаховскую ограниченность, как бы «вырастая из Фейербаха» и оставив затем его далеко позади себя [86].

Изучение книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» помогло Ленину быстро составить себе точное представление о тех оценках, которые автор этой книги, а также К. Маркс как создатель «Тезисов о Фейербахе» давали основоположнику антропологического материализма. Фейербах своей критикой религии и идеализма значительно углубил понимание отчуждения, осмысление роли чувственности как «объективного сенсуализма» [87] в познании и трактовку человека в его биопсихологическом качестве как дитяти творчески неисчерпаемой природы. Ленин помещает все эти оценки в исторические рамки становления и развития марксизма и марксистской истории философии.

В подходе Ленина к Фейербаху переплетались взгляды на него как на продолжателя общей материалистической традиции и яр-

кого ее представителя, а с другой стороны — как на оригинального, неповторимого мыслителя, шагнувшего дальше французских материалистов XVIII в. [88] Ленин законспектировал знаменитые «Лекции о сущности религии» (1851) и лучшую из историко-философских работ Л. Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница» (1837). В своих конспектах он проводит оба указанных аспекта своего подхода.

Ленин обращает внимание на то, что Фейербах формулирует основной вопрос философии. Для Фейербаха основной философский вопрос «есть вопрос об отношении духа к чувственности» [89], и его решение состоит в утверждении, что «чувственное = первое, само по себе существующее и истинное» [90]. Прада, признание факта чувственности субъекта, даже если последняя насыщена предметностью в том смысле, что соединена с внешней интенцией, еще не свидетельствует о доказательности материалистической позиции. Аргументация Фейербаха размывалась антропологическим измерением его мировоззрения. Неудивительно, что уже во второй половине XIX в. ряд западных философов «пристегнул» Фейербаха к позитивистской упряжке.

В «Лекциях о сущности религии» Фейербаха Ленин находит такие моменты, которые приближают немецкого материалиста даже к историческому материализму, при все его слабостях и ограниченностях, отмеченных им. Этих слабостей немало: среди них, согласно Ленину, и неглубокое, довольно эмпирическое понимание материи в отношении к человеку как просто «природы», сравнительная узость набора проблем, рассматриваемых им как собственно философские в исследовании природы и общества, и, разумеется, ограниченность политических взглядов [91]. Ленин напоминает о справедливости упрека Энгельса Фейербаху, что последний иногда «отрекался от материализма из-за ошибок отдельных материалистов (Энгельс и Ленин имеют в виду вульгарных материалистов середины XIX в. в Германии.— *К. Л.* и *И. Н.*),— за то, что он воевал с религией в целях подновления или сочинения новой религии,— за то, что он не умел в социологии отделаться от идеалистической фразы и стать материалистом» [92] в понимании общественных явлений.

И снова подчеркнем, что Ленин видит в Фейербахе надежного союзника, напоминая, что ведь и Энгельс в своей критике идеализма и эклектики приводил такие аргументы, которые представляли собой иногда «почти буквальное повторение Фейербаха» [93]. Ленин также использует материалистическую аргументацию Фейербаха против эмпириокритиков и агностиков, феноменалистов и более или менее откровенных фидеистов. Опровергая субъективный идеализм (в данном случае речь шла об идеализме Фихте), «Фейербах берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания» [94]. Хотя он и сводил всю эту практическую

совокупность к чувственно-физиологической деятельности людей.

Много метких и ценных замечаний, высказанных Фейербахом по вопросу о специфических функциях и особенностях чувственного познания, не прошло мимо внимания Ленина: здесь как раз была линия разграничения между материалистическим и идеалистическим сенсуализмом. Использование этих замечаний с позиций диалектического материализма требовало, во-первых, исправления их от разных искажений и даже прямых оглуплений недобросовестными, а тем более отвергающими материализм комментаторами, а во-вторых, усовершенствования этих идей с учетом достигнутых после Фейербаха результатов развития наук и исканий в области самой философии. Защищая Фейербаха от искажений и огрублений его точки зрения, в связи с истолкованием гносеологической роли ощущений и категорий «закон», «причинность», Ленин выделяет принципиальные особенности материалистического истолкования этих категорий, то, что «бесповоротно отделяет материалистов Фейербаха, Маркса и Энгельса от агностиков» [95]. Ленин ссылается на Фейербаха в подкрепление своих выводов о характере объективности чувственных вторичных качеств [96], о познании причинности и о реальности пространства и времени [97].

Разумеется, Ленин не считает правильным обозначение как материалистических воззрений Фейербаха на историю. Однако и в этой части фейербаховских построений он находит и отмечает ценные для материализма моменты. Как «зародыш исторического материализма» [98] Ленин аттестует догадки немецкого философа о зависимости религиозных воззрений от социальной среды, его рассуждения о социальном, корпоративном и других видах эгоистической мотивации поступков людей. Особое внимание обращает он на то, как Фейербах в «Лекциях о сущности религии» анатомирует духовные связи философского идеализма с идеализмом религиозным, раскрывая механизм отчуждения человеческой сущности в иллюзорные образы. Анализ работы Фейербаха о Лейбнице позволил Ленину выявить не только диалектику в творчестве великого мыслителя XVII в., но и те проблемы, к решению которых сам Фейербах подошел диалектически. Это важное обстоятельство большинством комментаторов упускается из виду. Напомним, что Чернышевский, столь высоко ценивший Гегеля, называл себя «учеником» Фейербаха. Чернышевскому, выработавшему свою оригинальную точку зрения, удалось соединить в своих взглядах диалектику Гегеля и материализм Фейербаха отнюдь не эклектически. Здесь явно сказалось положительное влияние специфической антропологической диалектики Фейербаха.

Фейербах высветил диалектику социально-психологических отношений, «диалог между Я и Ты». В этом диалоге он усматривал «истинную диалектику». От идеи единства человека с человеком философ идет к признанию единства человека и природы, далее —

единства материи, пространства, времени, движения, развития. Философ немало говорит о «единстве противоположностей», их совпадении, связи, о «смене противоположных состояний» во времени. Однако диалектика всех этих моментов не осмыслена им именно как диалектика. Причиной этому в немалой степени было то, что Фейербах отождествлял диалектику с той формой, которую ей придал Гегель,— именно с идеалистической ее формой. Еще Маркс и Энгельс отметили, что Фейербах ополчался на «диалектику понятий» как на «войну богов, знакомую одним только философам» [99]. Глубинная же причина незавершенности фейербаховской концепции развития, как и его материализма,— отмеченное Лениным непонимание человека и общества в социально-материалистическом измерении.

Отношение Ленина к учению Фейербаха — образец принципиальной объективности и всесторонности теоретических оценок, что соответствует критическому и в то же время конструктивному духу марксизма. Ленинская оценка Фейербаха не оставалась неизменной, она совершенствовалась и обогащалась по мере расширения знакомства с произведениями немецкого философа и развития комплекса воззрений самого Ленина. Это видно из сравнения двух ленинских конспектов сочинений Фейербаха: в конспекте его книги о Лейбнице мировоззренческая и особенно методологическая проблематика получает дальнейшее углубление и расширение по сравнению с возникшим за пять лет до этого конспектом лекций о религии. Ленин был убежден, что марксистские исследования философского творчества Гегеля и Фейербаха, всей классической немецкой философии далеко не завершены. Во многих местах «Философских тетрадей» отмечены такие проблемы и предварительные выводы и соображения, к продумыванию которых и более детальному исследованию надлежит, и, видимо, не один раз, возвращаться в будущем.

Действительно, выявление «рациональных зерен» в гегелевском учении и переработка многих идей его идеалистической диалектики на материалистический лад — дело не одного поколения. Мы уже отмечали, что в работе «О значении воинствующего материализма» Ленин вновь подчеркнул важность исследования сочинений Гегеля марксистами, которые в этом смысле должны стать «друзьями» гегелевской диалектики. Эту задачу в ряду других Ленин поставил перед советскими философами в начале 20-х годов. Ее подлинно научному всестороннему разрешению потом мешали то поверхностность в постановке вопроса об отношении между гегелевской и марксистской диалектикой абстрактными теоретиками из числа сторонников и последователей А. М. Деборина (1881—1963), то явная неприязнь и отсутствие хотя бы элементарного профессионализма в оценках Гегеля со стороны И. В. Сталина и его услужливых философских комментаторов, то, наконец, хлопоты тех, кто видел в учении

Гегеля удобное средство «доказательства» никчемности, метафизичности, а то и полной вредности формальной логики. История разнообразных мотивов борьбы вокруг гегелевского философского наследства, в том числе в истории советской философии, еще ждет своего летописца.

Что же говорить об отношении к Канту, которого долгие годы, почти вплоть до празднования 200-летия со дня его рождения, считали только агностиком и метафизическим систематосозидателем, ссылаясь на то, что лишь в этом качестве par excellence рассматривал Канта Ленин (мы видели, что это объясняется характером того специфического «антимахистского» контекста, в котором Ленин касался кантианства). Ленин подчеркивал — и вполне справедливо — глубокую противоположность Канта и Гегеля в решении многих проблем теории познания, согласившись во многом с гегелевской критикой Канта. Но он же, Ленин, отмечал, что именно от Канта берет свои истоки гегелевская мысль о том, что диалектика и «есть» теория познания, а самые главные и принципиальные вопросы гносеологии мышления носят сугубо диалектический характер. Ленин писал: «Большая заслуга *Канта*, что он у диалектики отнял «den Schein von Willkür»: противоречия, возникающие в мышлении, не есть всегда нечто чисто случайное, но наоборот, во многих случаях — совершенно неизбежное и в определенном смысле даже необходимое» [100]. Выше мы отмечали и другие моменты высокой оценки Лениным отдельных сторон творчества Канта.

Широко известны уже приводившиеся нами слова Ленина о том, что для извлечения рациональных зерен логики Гегеля предстоит «еще большая работа» [101]. Но эти слова вполне могут быть, с марксистско-ленинской точки зрения, применимы и к теоретическому наследию Канта, Фихте, Шеллинга. Здесь, как и в случае Гегеля, необходима переработка изучаемого материала с позиций диалектической теории отражения; и вновь следует напомнить методологический афоризм Ленина: «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм» [102]. Читая Гегеля материалистически, Ленин вполне согласился с другим афоризмом,— это слова Ф. Энгельса, что система Гегеля есть «перевернутый материализм» [103]. Неудивительно, что «Энгельс, наблюдая повторение *модной* немецкой и английской философией старых, догегелевских ошибок кантианства и юмизма, готов был ждать добра даже *от поворота* (в Англии и в Скандинавии) *к Гегелю*, надеясь, что крупный идеалист и диалектик поможет узреть мелкие идеалистические и метафизические заблуждения» [104]. Правда, это ожидание не оправдалось: английское неогегельянство сумело сохранить от диалектики Гегеля лишь ничтожные крохи. Неудивителен вывод Ленина: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его 1 главу, не проштудировав и не поняв *всей* «Логики» Гегеля» [105].

Верно будет сказать и так, что мы не поймем вполне ни содер-

жания классической немецкой философии, ни философского творчества Ленина, если не изучим во всей полноте ленинские теоретические ответы на философию Гегеля и вообще на классический немецкий идеализм конца XVIII и первой трети XIX в., как и на Фейербахов материализм.

[1] См.: *Нарский И. С.* Современные проблемы теории познания. М., 1989. Разд. 5.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 70.
[3] См.: Там же. С. 71.
[4] См.: Там же.
[5] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 572. Ср.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 198.
[6] См.: *Ленин В. И.* Т. 29. С. 293.
[7] См.: Там же. С. 70, 89.
[8] Там же. С. 229.
[9] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 256, 329.
[10] Там же. Т. 29. С. 139.
[11] Там же. С. 93. Ср.: Т. 45. С. 30.
[12] Там же. Т. 29. С. 238.
[13] Там же. С. 215.
[14] Там же. С. 275.
[15] Там же. С. 161.
[16] Там же. С. 250.
[17] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 285.
[18] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 305.
[19] Там же. С. 90.
[20] Там же. С. 104.
[21] Там же. С. 222.
[22] Там же. С. 239 и др.
[23] Там же. С. 258. Ср.: С. 255.
[24] Там же. С. 250.
[25] Там же. С. 321.
[26] См.: Там же. С. 221.
[27] Там же. С. 330.
[28] Там же. С. 354.
[29] Там же. С. 83. Ср.: Т. 18. С. 46.
[30] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.
[31] См.: Там же. С. 207, 379.
[32] Там же. Т. 29. С. 83; см. также: С. 97.
[33] Там же. С. 120.
[34] См.: Там же. С. 204, 206.
[35] Там же. С. 153.
[36] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 94.
[37] Ленин выписывает из Гегеля тезис, что у Канта «разум не может познать истинного содержания...» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 91).
[38] Там же. С. 152.
[39] Там же. С. 152—153.
[40] Там же. С. 152.
[41] См.: *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 61.
[42] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 2. М., 1966. С. 95.
[43] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 239.
[44] Там же. С. 223.
[45] См.: Там же. С. 152—153.
[46] Там же. С. 154.

[47] См.: Там же. С. 65.
[48] Там же. С. 63.
[49] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 32—33.
[50] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 46. С. 31.
[51] См.: *Лепешинский П. Н.* На рубеже двух веков//Воспоминания о В. И. Ленине. Т. 1. М., 1956. С. 187.
[52] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 164.
[53] См.: Там же. С. 175.
[54] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 318.
[55] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 168.
[56] Там же. Т. 29. С. 151.
[57] Там же. Т. 2. С. 7.
[58] См.: Там же. Т. 23. С. 43—44.
[59] См.: Там же. Т. 45. С. 30—31.
[60] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 13. С. 33.
[61] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 128. Ср.: Т. 23. С. 43.
[62] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 131.
[63] Там же. С. 237.
[64] См.: Там же. С. 128 и др.
[65] Там же. С. 250.
[66] Там же. С. 104.
[67] Там же. С. 178.
[68] Там же. С. 256.
[69] Там же. С. 322.
[70] См.: Там же. С. 349.
[71] Там же. С. 151.
[72] Там же. С. 193.
[73] Там же. С. 286. Ср.: С. 282.
[74] См.: Там же. С. 171—173.
[75] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 139.
[76] Там же. Т. 29. С. 138.
[77] Там же. С. 184.
[78] Там же. С. 84.
[79] Там же. С. 128.
[80] См.: Там же. С. 120. Ср.: С. 128.
[81] Там же. С. 98. Ср. о «тождестве противоположностей»: там же. С. 159 и др.
[82] Там же. С. 317 и др.
[83] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 42. С. 211.
[84] *Митин М.* О реакционных социально-политических взглядах Гегеля//О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX в. Ставрополь, 1944. С. 72.
[85] Вопр. философии. 1947. № 1. С. 57.
[86] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 81, 340, 358.
[87] Там же. С. 132.
[88] См.: *Любутин К. Н.* Людвиг Фейербах: философская антропология. Свердловск, 1988.
[89] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 51.
[90] Там же. С. 46.
[91] См.: Там же. С. 43, 47, 64.
[92] *Ленин В. И.* Там же. Т. 18. С. 360. Ср.: С. 252.
[93] Там же. С. 183.
[94] Там же.
[95] Там же. С. 164.
[96] См.: Там же. С. 119—120.
[97] См.: Там же. С. 181. Ср.: Там же. С. 159.
[98] Там же. Т. 29. С. 53.
[99] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 102.
[100] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 89.

[101] Там же. С. 238.
[102] Там же. С. 248.
[103] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 285.
[104] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 359.
[105] Там же. Т. 29. С. 162.

Глава 2

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ «РАССУДКА» И ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО «РАЗУМА» В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Тема главы охватывает в основном проблематику второй части «Критики чистого разума» И. Канта. Эта часть посвящена так называемой трансцендентальной логике. Вопросы, в ней рассматриваемые, многообразны, но их организующей осью служат проблемы перехода от чувственного к рациональному в познании и взаимоотношений рассудка и разума внутри самого рационального. И все это подчинено Кантом решению двух общих задач: как обосновать теоретическое естествознание и как обосновать философию? Именно в этой части «Критики чистого разума» взаимодействие формально-логического рассудка и «диалектического» разума (в Кантовом понимании диалектического) получает раскрытие и оценку.

В методологии познания к концу XVIII в. проблема характера перехода от чувственного знания к рациональному все более становилась одной из главных. По сути дела это была глубокая диалектическая проблема, и именно Кант раскрыл ее внутреннюю противоречивость, но решить ее он не смог: предложенное им решение лишь придало этой проблеме новый вид, сохранив ее по существу.

Для выяснения гносеологического отношения между чувственным и рациональным Кант соединил друг с другом (но отнюдь не слил воедино) чувственность и рассудочную рациональность на общей базе априоризма. Однако внутренняя дискуссия между чувственным и рациональным продолжалась у самого Канта, и мы найдем ее отзвук затем в споре между рассудком и разумом.

А в первом отделе трансцендентальной логики в центре внимания стоит пока первый этап всей этой полемики, и улаживание ее Кантом подчинено, так сказать, «суммирующей» задаче обоснования ответа на поставленный им вопрос о том, как возможно теоретическое естествознание? Кант хочет обосновать именно саму науку, а уж никак не разрушить ее, к чему в свое время стремился Д. Беркли и что, вопреки желанию, получалось у Д. Юма. Юм надеялся обосновать и утвердить научное знание, но предложенные им для этого средства оказались совершенно деструктивными. И неудивительно: на зыбкой почве свойственного Юму психологического субъекти-

визма построить науку невозможно. Обнаружил свою несостоятельность и мнимый объективизм теории врожденных идей классического рационализма XVII в. Кант, уповая на успех движения по новому пути, надеется примирить субъективность ощущения и объективность мышления посредством гносеологического априоризма. Однако надо было показать, в чем может содержаться при условии априоризма объективность мышления и как ее обеспечить.

И дело здесь не только в Юме и в обосновании теоретического естествознания. Мы считаем, что спор вокруг понимания того, в чем именно состоит объективность мышления и как ее обеспечить, является ключом к выяснению особенного характера, который у Канта приобрела антитеза рассудка и разума.

§ 1. Априоризм рассудка и разума. Познание и мышление

Заметим, что само понятие «априоризм», рассмотренное в кантовском смысле во многих, в том числе советских, исследованиях, уходит своими корнями в докантовскую философию, и его генезис не остался без последствий для позиции Канта. Истоки термина «априори» могут быть обнаружены уже у Платона и Аристотеля, но значение его было еще не очень определенно. Так, во II главе 5 книги «Метафизики» Стагирит обсуждал вопрос, что следует считать существующим «первее» для бытия и что для познания [1] Декарт обсуждал априорность, т. е. первичность, первоматерии, доопытных принципов, «естественного света разума», врожденных идей. Первичность присуща всеобщему в отличие от частного, причинам в отличие от следствий, но также и элементам в отличие от целого. У Декарта априорность приобрела важное значение с точки зрения общего строя его рационалистической системы. Тем более — у Лейбница, который понимает априорное как содержащееся во врожденных доопытных «вечных законах разума» [2] и интуитивно постигающееся «чистым разумом» [3] Разумное основание позволяет «познать реальность a priori, выяснив возможную причину или происхождение определяемой вещи» [4] Но Кант отклонил как возможность интеллектуальной интуиции, так и связанное с ней, хотя и не тождественное ее признанию положение о существовании врожденных идей. Вольфианцы защищали априоризм в особенности в формальной логике и в онтологическом доказательстве бытия бога, однако Кант, приняв первое, решительно отверг последнее (впрочем, сам Х. Вольф сомневался в безупречности априористской трактовки онтологического аргумента «рациональной теологии»).

Из кантоведческой литературы известно, что Кант отмежевал свой априоризм от рационализма XVII в. с его интеллектуальной интуицией и учением о врожденных идеях. Не приемлет он и исход-

ной сенсуалистской посылки об изначальности и познавательном доминировании ощущений. Но априоризм у него проникает и в сенсуалистическую сферу, однако своеобразно: ведя речь о чувственности и ее отношении к совершенно, казалось бы, «нечувственным» математическим наукам, Кант вводит априорные формы созерцания так, что исподволь подготавливает подход к априоризму в сфере понятийного построения науки. Главная реализация возможностей априористского ее построения отнесена Кантом к процессу образования теоретического, прежде всего естественнонаучного знания, для которого строительным материалом служат уже не «чистые» **формы** чувственного созерцания, как это было в случае математики, а предварительно упорядоченная этими формами чувственность как таковая.

Итак, то, что содержится в «сырой», беспорядочной чувственности, не может, согласно Канту, послужить непосредственным материалом для создания научного знания. Мечта рационалиста Лейбница, что когда-либо удастся сами данные чувственности вывести из изначальных мыслительных структур и выразить их в априористских схемах, несостоятельна. Придав понятию опыта содержание, отличное от того, которым пользовались английские эмпирики XVII — XVIII вв., (а именно, истолковав его как обработанный априорными средствами чувственный материал), Кант за два столетия до логиков науки XX в. отличил эмпирическое знание от чувственности: чувственное — это еще не собственно эмпирическое, т. е. еще не превращенное в опыт. А рациональное возникает как зародыш уже в сфере «чистой», т. е. (здесь) еще не содержательной, априорности форм созерцания (недаром они, по Канту, служат истоком математики и отчасти опирающейся на математику, не только в виде геометрии, механики). Как источник теоретического априоризм, таким образом, имеет не только развитую понятийно-дискурсивную форму, но, действуя уже в области наглядных созерцаний, расширяет возможности априорного, ранее приписывавшиеся, при отождествлении априоризма с учением о врожденных идеях, только рациональности: это знание может быть только синтезом рационального и чувственного.

С другой стороны, Кантов априоризм в области понятийного, мыслительного, наоборот, сузил возможности рационализма, поскольку, по Канту, априорно не содержание знания, но формы мышления и формы чувственности. И притом не всякие формы позволяют получить новое знание: когда мысль движется в рамках не синтетического априори, а только априори аналитического, она не дает для познания ничего принципиально нового: лишь «разворачивается» знание, уже имеющееся в «свернутом» виде, либо возникают тавтологии. Таким образом, Кант избежал отождествления не только между априорным и рациональным, но и между познанием и мышлением, поскольку познание в точном смысле слова

обеспечивается, по Канту, единством чувственного и априорно-теоретического и базируется на синтетически-априорных суждениях, а не вытекает вообще из мышления как такового. Сам по себе рассудок не познает, он достигает познания через связывание и упорядочивание предлежащего ему материала.

Разумеется, Кант не отрицает того, что кто познает, тот мыслит. Но он стал рассматривать и познание и мышление с гораздо большей глубиной анализа, чем это сумели сделать предшествовавшие ему эмпирики-материалисты и рационалисты-идеалисты. Согласно Канту, в сфере эмпирии налицо различные виды содержания — фактуальное и априорно-синтетическое, а в сфере рассудочного мышления есть различные виды связей — синтетические, которые ведут к росту познания, и аналитические, которые только преобразуют прежнее знание, но его приращения не дают. Только первые из них поднимают опыт на собственно теоретический уровень и распространяют его беспредельно, поскольку пределов расширения опыта в его (опыте) сфере, в принципе, нет. И хотя принцип априоризма ложен, догадка Канта о большой сложности строения эмпирического и о нетривиальности путей взаимодействия его с теоретическим была в принципе верна и — как показала дальнейшая история познания — плодотворна. Но, с другой стороны, те, кто пытались следовать кантовскому априоризму и агностицизму, неизбежно впадали в ошибки и заблуждения.

Осмысляя проведенное Кантом различие между познанием и мышлением, мы вновь возвращаемся к тому исходному факту, что Кант поставил перед собой задачу преодолеть противоположность между рационализмом XVII в., отождествлявшим познание с мышлением, с одной стороны, и эмпиризмом XVIII в., преуменьшавшим роль мышления в познании,— с другой, хотя о самом основателе этого эмпиризма Джоне Локке сказать, что он недооценивал роль мышления, нельзя. Обе эти гносеологические позиции — и рационализм и эмпиризм — в своем противостоянии друг другу закреплялись не только в виде антитезы чувственности и мышления, но и в виде растворения одного в другом: например, крайний рационализм и крайний сенсуализм у Гельвеция. Но отрицать качественное различие между чувственностью и мышлением — значило закрывать глаза на бесспорные факты. Поэтому преодолеть это различие ради достижения гносеологического единства Кант мыслил иначе — через **синтез** того, что им же, Кантом, должно быть предварительно резко разделено.

Этим замыслом Кант по сути дела **подготавливал** диалектический синтез как подлинный способ решения проблемы чувственного и рационального, а также и других примыкающих проблем в ходе развития философии. Но Гегель, например, именно в этой проблеме **не достиг** диалектического синтеза, помешал его идеализм. Вообще синтез синтезу рознь, и далеко не всякое совмещение

противоположностей есть подлинно диалектический синтез. Пример тому — Кант. Истолкование Кантом обычного мышления как соединения вместе разных понятий, а познания — как объединения данных чувственности и категориального мышления посредством априорных средств было и по замыслу диалектическим лишь постольку, поскольку здесь налицо сама мысль об интеграции противоположностей. А по исполнению — метафизическим, ибо подлинно содержательного **синтеза** у Канта не получилось. И все-таки диалектические ситуации возникают в гносеологии Канта чуть ли не на каждом шагу!

Если на стадии чувственности предварительный синтез достигался у Канта посредством таких форм, которые сами по себе, как он заявляет, никак не являются знанием, но оказываются своеобразным синтезом, поскольку представляют собой, так сказать, несозерцательную созерцательность, «чистую», т. е. нечувственную, чувственность, то теперь, в априоризме форм рассудочного познания, это своеобразное соединение противоположностей находит дальнейшее развитие. На самом деле категории, по замыслу Канта,— это понятия, лишенные понятийного содержания, ибо они у Канта ex definitione тоже суть не само знание, но лишь его «чистые» формы. И перед нами возникает новая диалектическая проблема: необходимо все-таки понимание категорий, а значит некоторое знание о них; его, собственно, и призвана дать трансцендентальная аналитика как теория. У **самих** этих **форм** рассудочного познания есть некоторое собственное, разделяющее их **содержание**: иначе категории было бы просто невозможно отличать друг от друга. Итак, необходимо знание о том, что есть лишь форма знания, и эта форма сама есть также и некоторое содержание. Кроме того, априорные формы рассудочной деятельности не зависят от опыта **по своему** содержанию, но они же зависят от него, потому что актуально существуют только тогда, когда появляется **влагаемое** в эти формы чувственное содержание опыта, они просто-напросто сами нуждаются в этом содержании. На деле у Канта получается и так, что априорный параметр теоретического познания фактически выявляется теорией познания только через соответствующее апостериорное эмпирическое исследование, но ничто апостериорное, в свою очередь, не может быть осмыслено в науке, согласно кантовскому постулату, без предшествующего ему априорного. Гносеолог, который не видит критериальной функции общественной практики, из этого круга выйти не сможет; диалектическая проблема остается без диалектического разрешения.

Знаменитый Кантов тезис о том, что несозерцающее мышление и немыслящее созерцание должны быть синтезированы воедино, ибо «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [5], по своей тенденции указывает на единство противоположностей. Тезис отчасти аналогичен положению о том, что априорное нуждается в апостериорном, как и апостериорное в априорном.

В этом тезисе выражено и глубокое различие между чувственными восприятиями и рассудком, как его понимал Кант,— это различие между пассивностью и активностью, между «объективностью» в смысле аффицирования непознаваемыми объектами (вещами в себе) и «субъективностью» в смысле порождения форм мысли трансцендентальной деятельностью субъекта. Это также и различие между «объективностью» и «субъективностью» в иных значениях этих терминов: речь здесь идет у Канта уже о «субъективности» модальностей чувственности и «объективности» в смысле всеобщности, общеобязательности и неизменности форм рассудочного познающего мышления.

Особое **разграничение** Кант проводит внутри теоретического мышления между **рассудком и разумом**. Вообще говоря, это разграничение появилось у Канта не впервые, оно имеет давнюю историю. Как более глубокий уровень проникновения в истину и как более высокий уровень деятельности мышления выделяли «разум» в отличие от «рассудка» Николай из Кузы и Джордано Бруно [6]. У «критического» Канта «рассудок» означает способность человеческого ума к категориальному, а значит не только к повседневному, но и к научному познанию — познанию, постепенно возрастающему и все более охватывающему область явлений, тогда как «разум» — это тяготение мыслящего ума к абсолютной философской полноте научного синтеза, которая означала бы достижение **идеала** познания, не оставляющего уже ничего не познанным ни в явлениях, ни в сущности вещей [7].

Теория познания диалектического материализма также различает стремление к систематическому росту научного познания, происходящему неуклонно и бесконечно, и надежду на актуальное достижение абсолютного знания — надежду, которая ставит себе **предел** в виде той границы, за которой вообще нечего познавать. Это — различие между относительной и абсолютной истиной. Но здесь есть коренное отличие от позиции Канта: хотя согласно Канту, рассудочное научное познание тоже, в принципе, бесконечно, однако только в мире явлений, а усилия теоретического разума достичь абсолютного синтеза, познав также, как именно мир вещей и в себе (т. е. сфера сущности) связан с миром явлений, тщетны. Таким образом, действительный опыт, поднятый до уровня теории, может расширяться в направлении возможного опыта без конца, это расширение далеко не похоже на движение от относительных истин к абсолютной. В этом смысле Кантов рассудок направлен на конечное и удовлетворяется им, тогда как разум пытается охватить бесконечное. Но это не две совершенно различные способности, а раздвоение единой способности на две противоположные друг другу деятельности: рассудок стремится внести в разум критическое самоограничение, а разум, говоря словами Г. В. Тевзадзе, есть «вечный двигатель рассудка» [8], побудитель его к дальнейшему про-

грессу. Поскольку перед нами единая, хотя внутри себя и диссонирующая способность, Кант иногда называет «чистым разумом» и собственно разум и рассудок. Это видно уже из названия его гносеологического труда. В собственно разумной функции рассудок обращает свое действие сам на себя, он «**освобождает рассудочное понятие** от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи с ним» [9]. Сбрасывая с себя самим же собой поставленные ограничения и став разумом, рассудок вырывается за пределы наук и бросается в океан философско-онтологических проблем. Разум как рассудок трезв и осторожен, а как собственно разум — отважен и неосмотрителен.

Это относительное разграничение между рассудком и разумом Кант приводит в движение, и тем самым оно приобретает все более диалектический характер — различие рассудка и разума переходит в свою противоположность, т. е. в их единство [10]. Когда в трансцендентальной диалектике, а именно во второй части своей трансцендентальной логики, Кант средствами рассудка охлаждает горячий пыл философствующего разума, то тем самым в противоположность переходит сама трансцендентальная диалектика: из «логики видимости» она становится «критикой этой диалектической видимости» [11]. Происходит самоутверждение разума как всеобщей познавательной способности, поскольку разум выбирается из той пропасти, в которую до этого столь опрометчиво устремился. Можно сказать, что эта реабилитация разума происходит потому, что внутри **самого разума** уже в **узком** понимании последнего выявляются две различные функции — критическая и созидательная, первая из которых подготавливает действие второй, а вторая с помощью рассудочных средств преодолевает критический пессимизм и уповает на то, что все-таки некоторым иным путем удастся проникнуть в мир вещей в себе, хотя этого и не удалось гносеологически мыслящему разуму. Надежда на то, что все-таки некоторым иным путем созидательный синтез возможен, сохраняется. Это соответствует расчетам Канта в отношении того, что развитая им критика в адрес далеко идущих претензий «чистого разума» послужит предпосылкой для построения подлинно разумной «будущей метафизики», так что критика завершится своей противоположностью, перейдя в конструктивную философскую деятельность.

Этому распределению и порядку постановки задач соответствует структура здания трансцендентальной логики Канта. В ней учению о диалектике разума предшествует аналитика рассудка, которая, во-первых, через основания «чистого» естествознания должна послужить базой для совокупности частных наук о природе, а во-вторых, является преддверием собственно диалектической части логики. Трансцендентальная же диалектика оказывается предпосылкой философско-этической попытки проникновения в мир вещей в себе.

§ 2. Замысел трансцендентальной логики и проблематика аналитики

В замысле трансцендентальной логики Канта содержалась заявка на достижение качественно более высокого, чем в традиционной формальной логике, уровня логического мышления, обладающего методологическим и гносеологическим значением. По контрасту с этим новым, более высоким, уровнем формальная логика в ее кантовском представлении выглядит как чисто формальная наука, свод законов правильного, упорядоченного мышления, лишенный всякого гносеологического, методологического и онтологического значения. Но мы не думаем, что, полностью деонтологизируя традиционную формальную логику и резко ограничив гносеологические претензии ее представителей, Кант «этим самым страшно подорвал ее значение и авторитет — даже в своих собственных глазах!» [12] Такой взгляд является преувеличением. Но верно то, что Кант считал формальную логику недостаточной для философии. Он стремился построить логику **теоретико-познавательную**, которая, как и формальная логика, находилась бы на дистанции, характерной для абстракций мышления в отношении их к эмпирическим созерцаниям, но в отличие от нее была бы в состоянии оперировать априорными структурами, а с их помощью так обрабатывать чувственный материал, чтобы создать реальные основания для наук. Однако трансцендентальная логика **включает** в себя логику формальную, и притом в двух смыслах. Во-первых, в том, что как именно **логика** она, чтобы ни говорил сам Кант, не располагала иным, логическим аппаратом, кроме традиционного, и хотя Кант в качестве особого собственного содержательного трансцендентальной логики указывает на категории и идеи и пытается отделить их как понятия и умозаключения от суждений обычной, формальной логики, это не убеждает. Во-вторых, в том смысле, что трансцендентальная логика конкретна, по замыслу самого Канта, она использует для построения категорий своей аналитики **содержательные** возможности, которые он, Кант, извлекает из самого же формального багажа традиционной логики (ее Кант называет «общей») в виде классификации суждений.

Излагая свою логическую аналитику, Кант тем самым не только возвратил формальной логике ее аристотелевское наименование, но и дал ей новое применение, сделав материалом для гносеологических выводов. Исследуя и обосновывая трансцендентальный характер априорных приемов (правил) соединения чувственного материала познания, отчасти уже упорядоченного формами созерцания и нуждающегося теперь в дальнейшей организации посредством категориальных форм, трансцендентальная логика в аналитической своей части изучает процесс образования форм рассудочного познания, по своей структуре описываемого с помощью средств

формальной логики. Трансцендентальная аналитика исследует условия частнонаучного знания в общем виде, проясняет логическую связь между категориями и другими формами познания.

Уже в этом понимании задач трансцендентальной аналитики можно видеть зачаток подлинной диалектической логики,— и не только в гегелевском, но и в марксистском ее понимании. Диалектическая логика марксизма среди других задач имеет и задачу выяснения категориального генезиса теоретического знания. Гносеологическая проблематика логики исследуется именно логикой диалектической.

По замечанию Канта (в разделе об амфиболиях), отличающемуся от того, что он пишет о трансцендентальных формах в других местах, в трансцендентальной логике «речь идет не о логической форме, а о содержании понятий» [13] Это касается неизбежно всех категорий и всех тех понятий, которые по своим функциям примыкают к категориям. Возникает вопрос, насколько прав был Кант, используя в гносеологии **содержание** логических форм и в то же время отрицая содержательность формальной логики и характеризуя категориальные формы как именно только формы. И если «общая логика» сама по себе все-таки содержательна, то в каком смысле? Это очень обширная и глубокая проблема, и здесь мы коснемся ее только в пределах, необходимых для получения достаточно однозначного ответа. Формальная логика обладает собственным логическим содержанием уже потому, что ее формы обладают **значениями**, а наличие таковых означает некоторую содержательность. Поэтому Кант поступил по-своему логично, отличая свою трансцендентальную логику, которую он считает содержательной, от «общей», т. е. формальной, не по характеру действующего в них собственно логического инструментария, а **только по способу** его использования. Трансцендентальная логика применяет этот инструментарий гносеологически, и не потому, что «каноническое» его применение будто бы не нужно (каноны правильного мышления нужны во **всякой** упорядоченной и целенаправленной мыслительной деятельности), а потому, что оно может сыграть только вспомогательную роль. Эта задача выпадает на долю именно трансцендентальной аналитики, тогда как конкретное построение научного знания есть дело всей совокупности частных наук, которое Кант возлагать на теорию познания вовсе не собирался.

Трансцендентальная аналитика Канта была направлена как против прежнего идеалистического рационализма, обещавшего прямое проникновение разума в сущность вещей, т. е. интеллектуальное созерцание истины, так и против всего прежнего материализма, рассматривавшего ощущения и разум как две последовательные ступени на пути движения от незнания к знанию. В трансцендентальной аналитике Кантом утверждается и исследуется априоризм категорий, имеющий тот смысл, что они, категории, не зависят ни

от чувственности, ни от ее априорных форм. Но как бы ни отмежевывал Кант свой априоризм от учения о врожденных идеях, а он не раз напоминает об этом, в своей аналитике он отчасти последовал Лейбницу: для преодоления противоположности между платоновской теорией врожденных идей и локковской концепцией великий рационалист XVII в. использовал понятие врожденных потенций, а Кант соответственно оперирует понятием укорененных в гносеологическом сознании человека категориальных диспозиций. Актуализация этих диспозиций, т. е. действие категорий, приближает к завершению процесс образования вполне структурированного чувственного опыта. Синтез опыта означает возникновение **знания** о природе. Категориальный синтез означает и построение опыта, и создание науки, и формирование природы в опыте: ведь иной природы, вне того знания, которое претендует на ее научное познание, по Канту, не существует.

Пока нет восприятий, нет и актуальных категорий, необходимых для синтеза восприятий в опыт. До соединения эмпирических созерцаний с «чистыми», т. е. априорными, категориальными формами, налицо имеется, по Канту, лишь **способность** человека располагать категориями и оперировать ими. Процесс этого синтеза проходит, по Канту, следующие ступени. В процессе этого соединения сначала появляются логически нечеткие высказывания-наблюдения — вроде «что-то зеленое», «нечто твердое» и т. п. Оформление посредством времени и пространства позволяет получить суждения восприятия, а уже только на их основе затем возникают теоретические суждения [14].

Выделение именно этих ступенек восхождения от ощущений к теории в наше время уже не представляет интереса для анализа,— прежде всего потому, что сам характер именно такого их выделения диктовался кантовским априоризмом и формализмом. Но сам факт наличия промежуточных этапов этого восхождения бесспорен, и исследование этих этапов актуально и ныне.

§ 3. Учение о категориях

Каким путем выводит Кант свой категориальный органон? По аналогии с проведенным Аристотелем анализом структуры логического единства суждений. Рассмотрение традиционной классификации суждений, принятой в старой формальной логике, служит, по Канту, способом открытия через аналогию системы категорий. Таким образом, гносеологическая структура строится здесь наподобие структуры логической. По сути дела, двенадцать категорий рассудка выводятся Кантом из трех типов классификации суждений по разным основаниям в формальной логике, к которым Кант добавляет четвертый тип — классификацию по отношению. Так возникает следую-

щая система категорий: по количеству (единство, множественность, всеобщность или цельность), по качеству (реальность, отрицание, ограничение), по отношению (субстанциональность и присущность, причинность, взаимодействие) и по модальности (возможность, существование, случайность и необходимость). Как будто получается, что формальная логика «создает» логику трансцендентальную, но это все же не так.

Но, согласно самому Канту, действительная дедукция происходит противоположным образом: не категории производны в действительности от логических типов суждений, но логические типы суждений производны от категорий, так что наоборот, трансцендентальная логика оправдывает существование логики формальной [15]. Так впоследствии рассуждал и Фихте. Но на самом деле нельзя принять ни того, ни другого порядка: ни логические типы суждений, ни философские категории нельзя признать первичными, и те и другие возникали постепенно, в ходе сложных взаимодействий и переплетений на основе общественно-исторической практики.

Число категорий ограничено у Канта числом звеньев логической таблицы классификации суждений. Но это ограничение проведено Кантом не так уж жестко. Кант замечает, что, «обладая первоначальными и основными (в подлиннике: primitiven.— *И. Н.*) понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить (ausmalen) во всей полноте родословное древо чистого разума» [16]. Этими производными категориями оказываются, в первую очередь, «противоречие» и другие так называемые рефлективные понятия. Образуемое всеми ими «древо» составляет единую систему, а системность, согласно Канту, есть признак научности. И только благодаря категориальной системе складывается сам «опыт» в его точном и полном значении, по Канту, именно как «система, а не просто как агрегат» [17].

Именно часть группы рефлективных понятий из кантовской аналитики положил Гегель в основу категориального каркаса, образующего содержание его учения о сущности.

Дальнейшее расширение системы категорий Канта возможно было и путем прямой коррекции его системы, если исходить при этом из принципиальных мотивов ее же самой. В этом смысле даже «время» и «пространство» прямо-таки просятся в таблицу категорий [18]. Кроме того, возможны такие дополнительные категории, которые базируются на некоторых из прежних. Но сам Кант не только не допускал расширения состава категорий, но и ставил заслоны на этом пути. Так, в отношении понятий «истинность» и «совершенство» он заявил, что они не дополняют таблицы категорий, но «лишь подводят способ применения категорий под общие логические правила соответствия знания с самим собой...» [19]. Метафизическое стремление к вполне завершенной и абсолютной, а значит самодостаточной и в этом смысле «совершенной» системе все-

таки взяло верх. Главное заблуждение здесь состояло в том, что относительный характер категорий и человеческого познания «Кант принял за субъективизм, а не за диалектику идеи (= самой природы), оторвав познание от объекта» [20].

Но наличие диалектических мыслей в учении Канта о категориях несомненно, и роль этих мыслей в последующей истории диалектики велика. Они имеют место уже в способе синтезирования Кантом каждой из категорий в отдельности: здесь налицо интеграция трех моментов — многообразия наглядного представления, т. е. созерцания, многообразия функции воображения и объединяющего их воедино категориального понятия. Таким образом, категории при всей их рассудочности обнаруживают связь с трансцендентальной эстетикой: наглядное многообразие переходит в свою противоположность, т. е. в понятийное единство [21].

Диалектические мысли появились далее в размышлениях философа над характером взаимоотношения категорий внутри системы. Вытекать друг из друга категории не должны, дабы они сохранили самостоятельность, т. е. полноту своей изначальности. Но они же должны быть развиты из общего им всем единого принципа, чтобы не была разрушена системность их существования. Для соблюдения обоих требований упорядоченности категорий принцип координации недостаточен, принцип субординации чрезмерен. Кантов ответ на эту поистине диалектическую проблему не менее диалектичен: «...третья категория (в каждом из четырех классов.— *И. Н.*) возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса» [22]. Так, например, в классе количества «единство» и «множественность» соединяются в категории «всеобщность (цельность)». В. Ф. Асмус подчеркивал, что здесь мы имеем зародыш будущего гегелевского триадического построения системы категорий диалектической логики, тем более что первые два звена категориальных триад у Канта зачастую друг другу противоположны, а третье звено в отношении первых двух не есть ни их сумма, ни их простое логическое следствие. В нем, в этом третьем звене, появляется нечто качественно новое, хотя оно, это новое, тем не менее не чуждо содержанию первых двух звеньев (категорий). Соединение первой и второй категории в третью «требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» [23]. Перед нами как бы предвосхищение последующей фихтевской антитетики категорий и будущего гегелевского «снятия (Aufheben)» их друг другом.

Но вопрос о развитии категории из **единого** принципа есть также вопрос о глубинном источнике самого этого единства, а с другой стороны — о том, как могут быть соединены единство, всеобщность и необходимость категорий с многообразием их предметного приложения в опыте. Первое — это вопрос о трансцендентальной апперцепции и ее структуре, а второе — о «схематизме» чистых

понятий рассудка и о системе его основоположений, соединяющих рассудок с содержанием опыта.

Относительно завершенный, хотя бы в регулятивном смысле, т. е. в тенденции, никогда до конца не реализуемой, опыт, согласно Канту, есть синтетическое единство уже отмеченных нами «суждений восприятий», превращаемых через подведение их под категории в собственно «суждения опыта». Именно в этих последних суждениях конструируются «объекты» эмпирического мира. Приближаясь к субъективно-идеалистической трактовке знания, Кант, как мы уже сказали, **отождествляет** понятия опыта, науки и природы: «...природа и **возможный** опыт — совершенно одно и то же» [24]. Но подъем к все более высоким уровням научной абстракции снова и снова ставит вопрос о том, что единство природы и ее законов на самых высоких уровнях обобщения науки может иметь место только тогда, когда у категориальных средств наук также есть свое глубинное единство и его источник. Материалист считает, что оба эти единства — исследуемой природы и категориального каркаса наук — имеют **общий** для них источник в единстве материального мира в целом. Кант также усматривает источник обоих этих единств в общем корне, но видит последний в структуре сознания и самосознания — в трансцендентальной апперцепции.

В учении о трансцендентальной апперцепции Кант попытался охарактеризовать синтез самого синтезирующего сознания. Это логическое «самосознание, порождающее представление **я мыслю**, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» [25]. Если эмпирическая апперцепция означает просто зависимость восприятий от предшествующего опыта, то апперцепция трансцендентальная выражает объединение самосознанием всех восприятий в понятие об объектах, т. е. в этом смысле зависимость их от самосознания как высшего априорного объединяющего начала. Но на этом же основании Кант говорит и об «объективности» трансцендентальной апперцепции.

Кант признает наличие некоторого объединения восприятий и на психологическом уровне: здесь действует, например, репродуктивная способность воображения, «синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии» [26]. Заявляя, что ассоциативное мышление не имеет с априоризмом ничего общего, Кант, конечно, прав, но, полагая, что оно ничего общего не имеет вообще с познанием и тем самым солидаризируясь (в этом пункте) с Локком, он отклоняет ряд веских соображений Юма и вообще уроков человеческого познания: ассоциации бывают поверхностными и случайными, однако бывают и такими, которые указывают на глубокие и далеко не

случайные связи. Как бы то ни было, Кант заявляет, что гносеологический подход требует не психологического, а трансцендентального анализа, который и сможет обосновать искомое внутреннее единство всего опыта, узко эмпирически не доказуемое. Но чем отличаются от психологических процессов принимаемые Кантом операции предварительного наблюдения материала чувственности («синтез схватывания»), воспроизведения его в сознании («синтез репродукции в воображении»), а отчасти и узнавания заново («синтез узнавания в понятии»)? Последняя из этих операций требует понятийного осознания того, что было, однако, перед этим проделано бессознательной психической силой воображения («этот синтез... может быть назван **фигурным** (synthesis speciosa) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях...») [27]. Отличие состоит в том, что Кант «перевернул» нормальное их соотношение, насильственно подчинив предвзятой априористской конструкции. Это ясно видно из следующих его слов: «Так как от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот эмпирический синтез в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то все возможные восприятия, и, значит, все, что только может дойти до эмпирического сознания, т. е. все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности (как natura formaliter spectata)» [28]. И опять прежний мотив: только априоризм может-де обосновать единство мира в его синтезе и необходимый характер этого единства.

§ 4. Трансцендентальная апперцепция, «схематизм» и основоположения «чистого» естествознания

Трансцендентальная апперцепция Канта есть источник **активности** формы знания в отношении его содержания, единства действия категориального аппарата как средства реализации этой активности и общего единства опыта. Орудие трансцендентальной апперцепции — сила воображения. Вопрос же об источнике самой трансцендентальной апперцепции остается у Канта без ответа, он неизвестен, и здесь приходится просто сослаться на то, что так уж устроено наше сознание. Поэтому Кантова трансцендентальная апперцепция несколько похожа на вещь в себе с ее непостижимостью и таинственностью. Но зато вопрос о **применении** уже возникшего единства категорий приобретает теперь у Канта более определенный вид. Он гласит: как внутренне единое сознание познающего субъекта осуществляет единообразное **действие** категорий в многообразии содержания опыта?

Меньше всего этот вопрос следует понимать как вопрос о том,

когда и в каком конкретном случае следует применять одну, а когда и в каком ином случае — другую категорию. В такой постановке этот вопрос для Канта абсолютно неразрешим, и исследователю, по его мнению, остается обратиться совсем к иной проблематике — опять к психологии поведения ученого. Если Локк предельно психологизировал теорию познания, то Кант старается, наоборот, отлучить психологию от гносеологических проблем. Перед нами две метафизические по методу крайности. Обе они неприемлемы и по существу.

Вопрос о применении категорий Кант понимает и принимает как вопрос о характере тех посредствующих «ступеней», по которым происходит «спуск» категорий к чувственному материалу опыта. Это вопрос о конкретной структуре категориального синтеза.

Кант отвечает на этот вопрос, построив так называемый «схематизм» времени и систему основоположений чистого естествознания. Кант уповает здесь на «продуктивную», т. е. творческую, силу воображения (не психологического, но трансцендентального характера), тем самым еще раз подчеркивая активность субъекта в познании, единство познания и деятельности и роль мышления отвлеченными образами в познавательном процессе. Он видит свою задачу в том, чтобы найти такое посредствующее звено между категориями и чувственностью, которое было бы «чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, **интеллектуальным**, а с другой — чувственным» [29]. Таким звеном оказывается время как нечто среднее между понятием и созерцанием, оно и абстрактно и воззрительно. Здесь **продуктивная сила воображения** действует в рамках «схемы» как приема образования приемлемых для теории наглядных образов на основе категорий, т. е. правила подведения созерцаний под категории.

Что такое «схематизм» времени у Канта? Смысл его неоднозначен и не вполне отчетлив. Кант понимает под «схематизмом» упорядочивающее действие времени. Время выступает в качестве «схемы», как «чистый образ всех предметов чувств вообще» [30]. Действие времени как «схемы» Кант представляет себе следующим образом. Отвлеченный, абстрактный образ всех предметов чувств вообще — это и есть образ времени, т. е. само время в его чувственно-интеллектуальном единстве. Если применить время к категории множественности, то образуется «число» как последовательное присоединение друг к другу моментов-единиц. Если применить время к категории реальности, возникает представление о бытии предмета в потоке времени. Соответственно категория субстанциальности посредством «схемы» порождает образ постоянного пребывания реального предмета, т. е. «устойчивость» его субстрата в разное время, тогда как категория существования в виде «схемы» преобразуется в наличие этого предмета в данное время. «Схема» категории действительности есть существование предмета в определенное время, а «схема»

категории необходимости означает его существование во всякое время. «Схема» причинности есть подчиненная правилу, т. е. регулярная, последовательность некоторых событий во времени, так что здесь на априористский язык переведены юмистская трактовка причинности.

Соотношение чувственного и рационального в «схеме» колеблется; как видим, оно неодинаково в разных случаях. Иногда кажется, что главный смысл схемы состоит в том, что в ней предвосхищается положение об «узнающей» роли обобщенного опыта прошлого времени в отношении опыта будущего. Иногда возникает впечатление, что перед нами зародыш будущего учения о примате идеализирующих абстракций над их конкретно-эмпирическими приложениями. Рациональный смысл «схематизма» состоит, во всяком случае, в плодотворной идее, что в теорию познания должно быть введено **время** в различных его характеристиках и свойствах. Оно должно фигурировать в законах науки и всегда примысливаться к абстрактным характеристикам вещей (хотя Кант и не подчеркивает здесь, что эти вещи должны рассматриваться во временном, историческом развитии). Кант стремится найти источник теоретических понятий наук в активной, опредмечивающей деятельности сознания, и **только в ней**. Но тем самым он сбивается на идеалистический путь: в поисках этого источника он обращается не к реальному, предметному опыту (не в Кантовом смысле термина «опыт»), а к априорным целостным структурам, нисходя от них к частным представлениям — понятиям. По сути дела, Кант смог указать лишь наглядно-абстрактные прообразы категорий, но истолковал их как посредствующие «схемы».

Следующий шаг в своих попытках связать категориальный строй с фактически существующими теоретическими науками о природе Кант делает в учении об основоположениях чистого естествознания. Если анализ категорий Кант связывал по аналогии с делением традиционной формальной логики на учения о понятиях, суждениях и умозаключениях с собственно рассудочной, т. е. с понятийной, способностью, то способность суждения, как она понимается в трансцендентальной аналитике, связывается им со «схематизмом» и с построением системы основоположений науки. Способность суждения понимается здесь не как оценивающая деятельность, что характерно для телеологии Канта и его учения об искусстве, но как «умение **подводить** под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (casus datae legis) или нет» [31]. Это умение в определенной степени содержательно, здесь не поможет формальная выучка в отношении шаблонных предписаний, но нужны понимание и надлежащая сила рассудка. В построении аналитики основоположений теоретического рассудка эта сила проявляется в особенности. Речь идет о синтетических, т. е. о синтезирующих, содержательных основоположениях, так как основоположением для

аналитических суждений наук, по Канту, мóжет быть формально-логический закон противоречия (непротиворечия). Правила для образования наглядных образов, необходимых для наук, которые дает трансцендентальный схематизм, недостаточно конкретны, и Кант делает следующий шаг к конкретизации: «...основоположения, в отличие от категорий, гораздо более содержательны. Поскольку, согласно Канту, априорными могут быть не знания, но только их формы, то предшествование одной части содержания естественных наук другим означает предшествование формы, берущей на себя **функцию содержания**» [32].

Априорно-синтетические основоположения чистого рассудка — это наиболее общие и необходимые законообразные истины наук, всеобщие законы естествознания. Эти законы, по замыслу Канта, уже «стыкуются» с конкретным **содержанием** наук в собственном смысле слова. Кант надеется показать, что законы механики Ньютона и ньютоновская картина мира таят в себе всеобщие априорные основы. И совокупность основоположений чистого естествознания возникает у Канта «на пересечении» физики Ньютона и уже проникнутой «схематизмом» таблицы категорий.

В соответствии со структурой этой таблицы, состоящей из четырех категориальных групп, Кант выделяет четыре группы основоположений — аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. Но в одном и том же основоположении соучаствуют разные категории.

Аксиом созерцания Кант не формулирует, а указывает лишь их общий принцип: все созерцания должны рассматриваться как экстенсивные величины, т. е. всем им свойственна некоторая однородная, но большая или меньшая величина, а значит нет чувственных представлений без количественной определенности (кстати: разве это не вытекало непосредственно из учения об априорных формах чистого созерцания?). Этим Кант обосновывает применение математики к опыту, так сказать, во «втором слое» последнего, поскольку уже из трансцендентальной эстетики мы знаем, что само **существование** математики оправдано: теперь оправдывается уже ее **приложение** к опыту. Из аксиом созерцания вытекает, что все делимо без конца, никаких конечных, не делимых далее элементов мира не существует, и, значит, все физические объекты могут быть расчленены на меньшие. Это положение Канта составляет шаг вперед по сравнению с примитивным атомизмом, но оно слишком абстрактно, как и корпускулярная концепция Ньютона или Декарта, и поэтому в науках оно само по себе не сыграло никакой определенной роли. (Канту пришлось снова возвратиться к этому положению во второй антиномии чистого разума.)

Принцип, по которому строятся антиципации (априорные предварения) восприятия, показывает, что все реальности в ощуще-

ниях непременно причастны к степени, т. е. обладают интенсивной величиной. Антиципации восприятия соответствуют категориям качества, и теперь Кант посредством антиципаций выводит из этих трех категорий наличие у тех или иных фрагментов опыта телесной плотности, веса, массы и отсутствие абсолютной пустоты, абсолютно мгновенного дальнодействия, невесомости: для такого выведения Кант полагает достаточным, что принимаемые им свойства качественны и эта их качественность обладает разной интенсивностью, а отвергаемые им свойства качественности (разнокачественности) ее лишены.

В аналогиях опыта наиболее ярко демонстрируется конкретизация кантовского «схематизма» по трем общеизвестным модусам времени (прошлое, настоящее и будущее): здесь философ постулирует постоянство **субстанций**, последовательность их во времени по закону **причинности** и одновременность существования их по закону **взаимодействия.** Мышление по аналогиям — это, по Канту, как бы использование «смягченного» априоризма; может быть, он почувствовал, что зашел своими априорными постуляциями слишком далеко. Как бы то ни было, он считает, что из аналогии опыта вытекает отрицание абсолютного возникновения из ничего и уничтожения в ничто, а также вечного и в этом смысле «вневременного» движения, т. е. pergetum mobile; но движения и изменения всеобщи и происходят в любое время. Это прогрессивные и даже диалектические естественнонаучные утверждения, но, к сожалению, опирающиеся на несостоятельное априористское «доказательство».

Относительно постулатов эмпирического мышления вообще, априорно полагающих, что в природе возможно, что действительно и что необходимо. Иначе говоря, постулаты размещают в природе модальности существования, смотря по условиям опыта. Но эти условия Кант опять перечисляет формально: здесь опять налицо лишь зависимость от разных общих априорных законоположений. Все же Кант направляет эти соображения против внесения в науку всяких домыслов, бредней о чудесах и ясновидении и т. п.

Если что в естественнонаучных основоположениях чистого рассудка и поучительно, это все было на деле заимствовано Кантом апостериорно из частных наук своего времени. Но материалу номологических суждений он придал абстрактно-априористскую форму и тем самым во многом его выхолостил. От ошибок в конкретных исследованиях Кантовы основоположения не охраняли, хотя и в какой-то степени противостояли индивидуальному произволу. Но те диалектически ценные и в конечном счете реальные моменты, которые были в таблице категорий Канта, не исчезли и в основоположениях. Недаром Гегель в отделе «Действительность» своей «Науки логики» воспроизводит порядок Кантовых аналогий чистого опыта (и соответствующих категорий).

Учение о «схематизме» и системе основоположений «чистого» рассудка косвенно отражает еще одно реальное и в конечном счете диалектическое обстоятельство, которое в философии науки стали оживленно обсуждать в середине XX в.,— так называемую «теоретическую нагруженность» фактов, т. е. непременную опосредованность их осознания, фиксации и истолкования **предшествующими теориями**. Наивное убеждение во всемогуществе индукции несостоятельно. Правда, «теоретическая нагруженность» эмпирии получила у Канта искаженное отображение в самом принципе категориального априоризма, но проблема этим не снимается. Эту проблему не решил и «постпозитивизм», ибо представители этого течения, как и Кант, не сумели поставить ее действительно **исторически**. На исторический ее характер, т. е. на зависимость от реальной истории наук, указал Энгельс во фрагменте «Электричество» из «Диалектики природы». Вначале обыденный, повседневный опыт, а затем складывающиеся научные теории налагают свою печать на значения терминов и высказываний языка науки, а также и обычного языка.

В целом у Канта выявление роли категорий в познании ориентировано на их действие в отношении **последующего опыта**, тогда как вопрос об их генезисе остается в тени. Правда, Кант охотно использует **примеры** на отношение категорий к предшествовавшему, уже состоявшемуся опыту — дело несложное, но это только примеры. Однако без правильного решения вопроса о происхождении категорий учение о них остается незавершенным, и в нем сразу же возникает «крен» либо к концепциям врожденных идей, либо к учению о необъяснимых по своему глубинному источнику привычках, либо к априоризму или же к конвенционализму, т. е. к одной из четырех основных идеалистических версий трактовки категорий, наиболее, может быть, ярко представленных в учениях Декарта, Юма, Канта и Карнапа.

Сам Кант пришел, как мы знаем, к априоризму. Уже в априоризме «чистых» созерцаний, посредством которого он пытался обосновать возможность математики как теоретической дисциплины; Кант связывал действие априорного начала непременно также с «конструированием» понятий. В письме М. Герцу от 26 мая 1789 г. он обратил внимание на конструирующую функцию математических определений [33], и это находится в определенном соотношении с тем, что в письме И. Шульцу от 25 ноября 1788 г. Кант характеризовал синтетические суждения априори в арифметике как «практические». Активная конструирующая роль априорного находит свое прямое продолжение в теоретическом естествознании, но всякий новый вводимый в уже существующую теорию эмпирический материал поступает в науки, по Канту, лишь непременно пройдя до этого предварительную обработку конструирующими «чистыми» созерцаниями. Это значит, что теоретическое воз-

действие на эмпирию мыслится Кантом, как подчеркивал Я. Хинтикка (1972), уже на первом этапе как воздействие **математическое**. Время и пространство выступают у Канта в его трактовке науки в роли как бы предкатегорий. Таким образом, трансцендентальная эстетика и аналитика тесно связаны.

Тесная связь категориального построения науки с чистыми созерцаниями эстетики видна и из того, что Кантова трактовка математики не была основана только на чистых созерцаниях, но открывала дорогу одновременно трем различным подходам к пониманию основ математики — аналитическому, интуиционистскому и конструктивистскому, поскольку в составе математики Кантом признавалось существование аналитических суждений априори, а из принципа априоризма можно было вывести не только интуиционистские, но и конструктивистские посылки. Каждый из этих трех подходов, когда они были впоследствии развиты, имел в себе долю истины, но и был односторонен, так как не учитывал диалектики перехода от эмпирико-индуктивного этапа развития знаний к теоретико-дедуктивному в истории тех математических дисциплин, которые складывались в прошлом, и последующего взаимодействия различных подходов. А в мышлении крупных математиков, как замечал Дж. фон Нейман, часто присутствуют совместно и эмпирический, и «классический» (доинтуиционистский), и интуиционистский, и конструктивистский подходы, однако ни одна из попыток соединить их на совершенно равных правах», т. е. в этом смысле их унифицировать, не удалась. Она и не удастся: Гёдель доказал полную тщетность программы Гильберта [34], т. е. расчетов обосновать классическую аксиоматическую математику на базе противоположной ей интуиционистской системы.

Кант находился только в начале этих разных путей, но ограничиться выводом, что его учение об априорности категорий свидетельствовало лишь о той общей истине, что субъект в своем теоретическом познании активен, недостаточно. Выдвинув учение об априоризме категорий, Кант поставил тем самым вопросы о причинах возникновения категориального «скелета» теоретических конструктов физики, химии и других естественных наук, о критериях гносеологической оценки прошлого исторического опыта вообще, об источниках структуры мыслительных способностей человека, о закономерностях развития всех теоретических дисциплин. Заслугой Канта была уже сама постановка этих вопросов. Историей естествознания Кант специально не занимался: он ограничился в общем тем, что извлек для себя необходимые уроки из конфронтации между тремя естественнонаучными образами мира в XVII—XVIII вв.— картезианским, лейбницевским и ньютоновским. Ньютоновский образ Кант полностью признал, и из этого факта он стал исходить еще в «докритический» период своей теоретической эволюции. Его убеждение в несомненной истинности основных

понятий механики Ньютона способствовало его выводу об априорности ее категориальных структур.

Категориальный априоризм Канта не смог указать пути к подлинно объективному применению категорий. Когда Кант попытался наметить этот путь посредством «схематизма» времени и основоположений «чистого» (априорного) естествознания, имеющих свои истоки в трансцендентальной апперцепции, то свел «объективность» лишь к априорной всеобщности и необходимости законов природы, а та и другая означают у него не независимость, а наоборот, полную зависимость от деятельности субъекта. В учении о трансцендентальном «схематизме» и основоположениях естественных наук Кант продолжил наступление априоризма на эмпирический материал знания. Так, он попытался «в основоположении антиципаций восприятия еще более сузить сферу эмпирического в пользу априорного» [35]. В конечном итоге в проблеме «схематизма» у Канта наметился диссонанс между бессознательно действующей силой воображения и сознательно дейтвующей аналитической силой рассудка. Что касается **конкретной** содержательности и структурности знания, то Кант признал, что активность нашего рассудка «безусловно не может a priori выдумать какие-нибудь первоначальные силы (Grundkräfte)...» [36], а чувственный материал опыта он счел, как известно, хаотичным. В проблеме «стыковки» категорий и чувственного материала в полной мере сказывается общий методологический просчет Канта. Как писал В. И. Ленин, «у Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека, на деле оно соединяет их...» [37].

В конце концов кантовскому рассудку оставалось удовлетвориться тем, что в своей теоретической деятельности он согласовывается сам с собой. Именно в этом смысле он будто бы способен «предписывать» законы природе. Это широко известное заявление Канта неверно по существу, оно ошибочно даже с точки зрения исходных принципов построения его собственной системы: ведь Кант то и дело подчеркивает, что его априоризм касается только **формы** знания, но законы природы неизбежно говорят о **содержании** тех связей и отношений, о которых в этих законах идет речь. Даже если законы получат в науке математическую «форму», сама эта «форма» содержательна, и она, по существу дела, отличается от собственно категориальных форм **формулировок** этих законов. «Чистые», т. е. теоретически априорные, основоположения естествознания оказываются странным гибридом форм, получающих от Канта статус содержания, и содержания, выдаваемого им за априорные формы.

Рассудку трудно удовлетвориться таким результатом, и тогда Кант ставит его перед более трудными испытаниями, качественное отличие которых от всех прежних находит у Канта то терминологическое выражение, что рассудок превращается в собственно ра-

зум. Кант ставит перед ним три трансцендентальные идеи, которые можно было бы назвать в соответствии с их содержанием также и трансцендентными, поскольку разум, выдвигая их, пытается заглянуть в **подлинно** объективный, трансцендентный мир — в мир, именуемый Кантом областью вещей в себе. Это вопросы о существовании или о свойствах космоса, человеческого субъекта и бога.

§ 5. Рефлективные понятия и их амфиболия. Отрицания и противоречия

Мы находимся на «ближних подступах» к трансцендентальной диалектике Канта, второй части его трансцендентальной логики. Здесь мы приближаемся к вступлению в область исследования противоречий познания предметов онтологии. Это, так сказать, «сверхзадача» Канта, сформулированная им как требование высшего синтеза всего сущего. Непосредственная же задача заключалась в том, чтобы проверить, насколько реальны надежды разума на то, чтобы познать мир вещей в себе, а тем самым **соединить** «объективность» как общезначимость рассудочной науки с «объективностью» как существованием вещей независимо от науки. Это был вопрос о достижении **синтеза** познавательной деятельности аналитического разума с мыслящей деятельностью разума диалектического, направленной за пределы того познания, которое уже определено как возможное и достижимое. Это был бы «синтез» познания того, что дано опыту, и мышления о том, что скрыто в универсуме, а иначе говоря, синтез науки и философии. А в самом познании — «синтез» его упорядоченности и противоречивости, который бы преодолел последнюю. Все это интегрировано в краткий вопрос: как возможна подлинная философия?

Все перечисленные виды синтеза, по Канту, недостижимы, путь к ним оказывается логикой видимости, которая превращается затем в логику преодоления этой видимости посредством развенчания условий постановки самой задачи. Здесь «общая», т. е. формальная, логика, **«рассматриваемая как органом...** имеет диалектический характер» [38], ибо она оказывается на службе самой диалектики как искусства гносеологического спора. Переходя от аналитики к диалектике, Кант отделяет учение о философских заблуждениях разума от теории приращения гносеологических и методологических познаний, но в то же время углубляет ранее им выдвинутые положения о деятельности рассудка, обнаруживая и в ней ряд возможных заблуждений и глубоких диалектических тонкостей, впоследствии не оставленных без внимания Гегелем. Тем самым между резко разделенным перебрасывается еще один соединяющий мостик.

Речь идет о «Приложении» к «Аналитике основоположений», в котором рассматривается амфиболия, т. е. двусмысленность, в понимании рефлективных понятий, происходящая от смещения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным. Это понятия тождества, различия, противоречия, внутреннего и внешнего, материи и формы, в которые вклиниваются понятия совместимости и отрицания [39].

Характерны споры среди комментаторов Канта о назначении данного «Приложения» и о месте, занимаемом рефлективными понятиями в структуре трансцендентальной логики. Выше уже было отмечено, что эти понятия послужили источником для центральной группы категорий сущности в «Науке логики» Гегеля. Не без влияния на Гегеля остались соображения Канта об относительности различия между «внутренним» и «внешним» в трансцендентальной рефлексии[40]. Уже все это свидетельствует в пользу кантовской характеристики их, наряду с «родом», «видом» и «свойством» (необходимым и случайным), как вспомогательных категорий,— разумеется, уже не в смысле Аристотеля, видевшего в категориях роды бытия, а в смысле Канта, понимающего их как чистые формы рассудочного познания. Ведь рефлективные понятия, по Канту, должны служить средством сравнения и сопоставления категорий друг с другом. Отсюда распространенное мнение, что рефлективные понятия принадлежат к сфере рассудка. Но есть и точка зрения, по которой они суть порождение разума, а О. Ланге, возродив давние соображения Г. С. А. Меллина (1797), охарактеризовал их как априорные понятия способности суждения. Одни комментаторы вообще считают, что рефлективные понятия и амфиболии не заслуживают внимания[41]. Другие видят здесь по преимуществу лишь полемику против Лейбница, вызванную желанием Канта вновь от него «отгородиться» после того, как при выведении таблицы категорий из логической классификации суждений граница кантовского трансцендентализма от лейбницевского рационализма стала делаться не особенно отчетливой [42].

На наш взгляд, вопрос о смысле и роли рефлективных понятий разрешается следующим образом. Эти понятия представляют собой вариант категорий и потому относятся к юрисдикции рассудка, но проблемы, которые в связи с ними возникают у Канта, подготавливают проблематику диалектического разума: здесь **намечаются** свои антиномии, хотя только потом, в трансцендентальной диалектике, мыслительный диссонанс, свойственный процессам познания, будет доведен до полной резкости. Таков «мостик» между двумя частями трансцендентальной логики.

На самом деле в учении об амфиболии (двусмысленности) рефлективных понятий Кант усматривает ее в смешении их эмпирического применения, т. е. их приложения к материалу опыта, с трансцендентальным. Здесь термин «трансцендентальный» приме-

няется несколько своеобразно. Кант пишет об этом так: «Действие, которым я связываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю **трансцендентальной рефлексией**» [43]. Кант имеет в виду, что рефлективное понятие «сравнение» можно прилагать к содержанию и чувственности и категорий рассудка, но нельзя эти два приложения смешивать друг с другом. Такое неверное смешение получилось, по его мнению, у лейбницеанцев вследствие их стремления отождествить феноменально-чувственное с сущностно-рациональным (в форме тенденции к растворению чувственности в рациональном). В подоплеке этого отождествления — применение понятий, приложимых лишь к явлениям, к вещам в себе, что, по Канту, никак не допустимо.

Таким образом, в амфиболии чувственное остается чувственным, но одновременно приобретает облик рационального, «Лейбниц **интеллектуализировал** явления...» [44], но это неприемлемый, ошибочный путь, ведущий, по Канту, к **ложному** противоречию — ложному потому, что Лейбниц считал рациональное сущностным, тогда как, по Канту, оно в виде рассудочного применимо только к явлениям. Следовательно, амфиболия — это «намек» на антиномии, с которыми мы встретимся в трансцендентальной диалектике. Важно отметить и то, что в учении об амфиболиях Кант приближается к диалектическому сопоставлению понятий, к выявлению их отношений через их взаимопротивоположение.

«Критический» Кант отверг лейбницевское тождество бытия и мышления, а в антиномиях чистого разума довел различие между мышлением и бытием до предельной противоположности: здесь сталкиваются друг с другом различные точки зрения, выдвигаемые мышлением относительно бытия, и обрисовываются резкие противоположности. В каком же отношении находятся эти противоположности с действительными отношениями в области объективных вещей? А есть ли в этой области свои противоречия вообще?

Ответ Канта однозначен и четок, но он глубоко ошибочен. Если понимать под областью объектов мир вещей в себе, то к ней «противоречие», как и другие сравнительные понятия (concepta comparationis), не приложимо, как не приложимы и собственно категории. И вообще «немыслимо противоречие между реальностями, т. е. такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга...» [45], причем связей причин и следствий, по Канту, в мире вещей в себе вообще не бывает. Но понимание «противоречия между реальностями» в том смысле, что если бы оно было, то непременно приводило бы к взаимной аннигиляции следствий, вызывает возражения. Вернее сказать, здесь необходимы уточнения.

Кантовское понимание объективных противоречий прямо зависит от того, какой смысл приписывается входящим в их структуру отрицаниям. Выяснение этого вопроса поможет нам яснее понять роль и значение гносеологических и логических проблем трансцендентальной диалектики. Уже в «докритический» период Кант стал проводить различия между разными видами отрицаний, а позднее эти его мысли получили дальнейшее развитие. В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) и в «Единственно возможном доказательстве бытия бога» (1763) Кант провел четкое различие между формально-логическим и «реальным» отрицаниями: если первые — это обычные отрицания традиционной двузначной логики, которые действуют в процессе образования логических контрадикций (Widersprüche), то «реальные» отрицания — это процессы в чувственно наблюдаемом мире явлений, которые осуществляют уничтожение (privatio) соответствующих других процессов, в отношении с которыми они, т. е. первые процессы, и образуют ситуацию «реальных» противоречий (Widerstreite). Кант заявляет, что «реальные» отрицания действуют «без противоречия» [46], но это надо понять только так, что они действуют, не привнося логических контрадикций.

Поскольку в логическом противоречии «одновременно» утверждается некоторое суждение и отрицание этого же суждения, так что оба эти суждения «находятся в отношении противоречащей противоположности» [47], то «столкновение» двух суждений приводит к возникновению «предмета», существование которого в логике запрещено (утверждение, что он существует, считается ложным). Это будет пример на nihil negativum в таблице разных видов «ничто» и «Примечании к амфиболии рефлективных понятий» [48]. (И вообще одно из назначений этой таблицы заключается в том, что она помогает классифицировать виды не только отрицания, но и противоречия.) Что касается «реального» противоречия, то действующие в нем отрицания взаимоупраздняют друг друга так, что возникает некое совсем иное, чем было прежде, состояние. Это происходит, например, тогда, когда на тело действуют две равные, но противоположно направленные силы, и «следствие этого — покой» [49]. В таблице видов «ничто» это можно, по-видимому, соотнести с nihil privativum. Такой результат можно считать отдаленным подходом к созидательному синтезу. Хотя «реальные» противоречия у Канта — это еще не диалектические в полном значении термина «диалектика», но момент диалектики имеется и здесь, т. е. также и в случаях столкновения внешних в отношении друг друга сил, тем более, что при дальнейшем рассмотрении может оказаться, что эти противоположно направленные силы все-таки, пусть и очень далеким опосредованным образом, как-то взаимообусловлены. А. М. Деборин считал, что Кант «введением принципа реальной противоположности положил начало диалектике» [50].

Важно подчеркнуть, что к последней ситуации приблизился и сам Кант, когда он рассматривает социальные противоречия и высказывает по этому поводу свое знаменитое положение о недоброжелательной общительности, или о «несоциальной социабельности (ungesellige Geselligkeit)» людей, имея в виду «их склонность вступать в общение, **связанную**, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» [51]. Впрочем, вынуждая понимать «взаимообусловленность» как привнесенную в сферу эмпирической реальности извне, из трансцендентальной апперцепции. Сам же чувственный материал этой сферы вообще не может быть противоречивым, в нем царят не диссонансы, а просто хаос. Тем самым путь к дальнейшему **подлинно** диалектическому переосмыслению реальных противоречий для Канта был закрыт, несмотря на то, что еще в 1763 г. он высказал глубокую мысль о том, что в «столкновении противоположных реальных оснований как раз и состоит совершенство мира вообще, равно как и закономерный ход материальной части его совершенно очевидно поддерживается только борьбой (этих) сил» [52]. Это было сказано в «докритический», т. е. в доагностический период кантовского творчества.

Созидательный, конструктивный характер отрицания был наиболее подмечен «докритическим» Кантом в отношении **третьего** из выделенных им видов этого процесса — математического отрицания. Он выделил его из общей группы реального отрицания: «математики же пользуются понятием этой реальной противоположности для своих величин...» [53]. Математическое отрицание в том виде, в каком его понимает Кант, не приводит ни к динамическим равновесиям (покою), ни к физической пустоте или разрушению предмета, а вызывает уменьшение величин, в том числе до нуля. Но оно не совпадает и с логическим отрицанием, так как не ведет к запретным ситуациям. В таблице видов «ничто» в «Критике чистого разума» у математического отрицания есть свой аналог в виде ens rationis абстрактного порождения мысли. Это абстракция, не имеющая реальной порождающей силы, и от нее до действительной диалектики не близко, но нет между ними и каменной стены.

Однако у «критического» Канта появился еще один — **четвертый** — вид отрицания. Именно о нем сказано, что «все истинные отрицания суть не что иное, как **границы** (Schranken), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (все)» [54]. Этот вид отрицания действует в отношениях (взаимоотношениях) между тезисами и антитезисами антиномий космологической идеи чистого разума, откуда начнется подъем к высотам диалектического мышления Фихте и Гегеля. Антиномии чистого разума были построены Кантом только «с точки зрения фундамента познания» [55], а не самого бытия, и в этом были как глубина, так и односторонность его подхода к диалектике. Глуби-

на тем большая, чем больше появляется оснований для того, чтобы толковать эту антиномичность как выражение специфичности диалектики процесса познания. Односторонность тем большая, чем меньше возможностей для достижения собственно диалектического синтеза противоречий процесса познания оставляет Кантов дуализм феноменов и ноуменов, его раскол действительности на мир познания и мир бытия.

§ 6. Три трансцендентальные идеи и антиномии «чистого» разума

Интенсивность противоречивости в антиномиях Канта — предельная, взаимоотрицание их сторон доведено им до состояния «заостренности». Что представляют собой эти антиномии с точки зрения их роли в философской системе Канта и в плане их собственного гносеологических функций? Ответ на эти два вопроса помогает раскрыть и подлинный смысл антиномической «заостренности» в ее специфически кантовском виде, а значит и более конкретно понять соотношение взглядов на противоречия у Канта и Гегеля.

Антиномии чистого разума — центральный пункт трансцендентальной диалектики Канта. Конечно, было бы упрощением считать, что к этим антиномиям сводится все ее содержание, но когда «онтологические посткантианцы» Г. Мартин, Г. Леман, Х. Хайсет сводят всю диалектику Канта к его трансцендентальной антитетике,— это еще большее упрощение. Кант рассматривает свои антиномии как неизбежные заблуждения человеческой мысли, для уврачевания которых, по Канту, следует вступить на дорогу, указываемую его, кантовским, дуализмом. Но вступить на нее заставляет именно осознание неискоренимости этих заблуждений, которые оказываются и в роли путеуказателей.

Так у Канта впервые в истории философии после Гераклита «противоречие» сознательно понимается как созидатель нового,— правда, это «новое» появляется только в сфере теоретико-познавательного процесса, и состоит оно, это «новое», в учении о расколе реальности на два мира. С другой стороны, **неизбежность** появления противоречий в познающем мышлении задолго до Канта подметили многие философы — Зенон из Элеи, П. Абеляр, Николай из Кузы, Дж. Бруно, П. Бейль, А. Кольер, Д. Юм. В определенной мере каждый из них мыслил по-своему диалектически, не представляя себе, что такое диалектика как теория и зачастую называя «диалектикой» обычную формальную логику. Здесь Кант ставит вопрос о диалектике вполне сознательно, хотя тоже превратно. Как бы то ни было, именно Кант открыл диалектическую, т. е. внутренне противоречивую, природу разума, и это было его великое

достижение. Проведенные Кантом принципиальные различия между деструктивной и конструктивной функциями самого разума в узком значении последнего послужили важными предпосылками этого значительного результата.

В трансцендентальной диалектике Кант выделил три применения рассудка — эмпирическое, трансцендентальное и трансцендентное, имея в виду, что рассудок применяется эмпирически тогда, когда прилагается только к явлениям, а трансцендентально — тогда, когда осуществляет категориальный синтез, а также тогда, когда ставит вопросы о вещах в себе, но во вполне приемлемых для рассудка пределах, а именно тогда, когда о вещах в себе рассуждают только в негативном смысле, имея в виду их непознаваемость. В этом смысле вещи в себе могут быть названы не трансцендентными, а «трансцендентальным объектом» [56]. Что касается трансцендентного применения рассудка, то оно возникает тогда, когда рассудок пытается познать вещи в себе, т. е. рассуждает о них в положительном смысле. Но в этом случае рассудок перестает быть рассудком. Это значит, что рассудок преобразуется в разум, а категории приобретают ноуменальный вид, «как, например, **субстанция**, мыслимая без **постоянства** во времени, или причина, действующая **не во времени** и т. д.» [57]. Точнее говоря, «чистый разум» выходит за рамки своего рассудочного состояния, поднимаясь до состояния собственно «разумного». Аналогичная трансформация происходит и с категориями.

Рассудок в своем эмпирическом применении мыслит научными суждениями, а разум в применении трансцендентном пытается мыслить философскими умозаключениями. Разум осуществляет свои умозаключения в рамках размышления о психологической, космологической и теологической «идеях», т. е. о трех основных, согласно Канту, онтологических понятиях. Кантовы «идеи» — это регуляторы поискового процесса, направленного на познание трансцендентных предметов, обозначающие собой предположительное содержание вещей в себе. Эта направленность имеет своей недостижимой целью обретение полного, всеобъемлющего синтеза. Трансцендентальных идей диалектического разума три: это суть и вопросы, и как бы принципы **движения** к ответам на вопросы, что такое душа, каков мир и существует ли бог, но не достижения этих ответов. В ответах не более как предположительных на эти вопросы сталкиваются материалистические позиции с идеалистическими, не раз формулировавшимися в истории философии и порознь, и во взаимных спорах: недаром в антиномиях Канта так сильно слышатся отзвуки полемики между деистом Ньютоном и идеалистом Лейбницем [58].

Если идеи-регуляторы используются именно как регулятивные принципы, т. е. их цели толкуются не более как только незавершающиеся **направления**, то имеет место трансцендентальное

применение разума. Если же они используются как конституирующие положения, в смысле ошибочных претензий на достижение вполне истинного знания о вещах в себе, то вместо знания неизбежно получается только видимость. Так возникает трансцендентальная иллюзия как плод трансцендентного применения разума. Ее преодоление означало бы разрушение онтологии в ее традиционном значении, к чему и стремится Кант, аргументируя в пользу того, что о трансцендентном субъекте, о мире вещей в себе и о боге в познавательном смысле невозможно высказать ничего определенного. Паралогизм, т. е. ложное заключение насчет особой сущности человеческой души, и ущербность доказательств бытия бога подрывают психологическую идею, а значит сводят на нет все усилия онтологически мыслящих психологов и теологов.

Опровержение утверждений о существовании неделимой и бессмертной субстанции человеческой души (как главном содержании психологической идеи) Кант построил на выявлении того обстоятельства, что теологи и философы, которые брались за доказательство этих утверждений, как, например, вольфианцы с их «рациональной психологией», путали различные понятия субъекта — «эмпирический индивид», «гносеологическое я», т. е. трансцендентальное единство апперцепции, и «интеллигибельная личность», т. е. искомый трансцендентальный субъект. Все наши знания о психике человека, о его душе ограничиваются, по утверждению Канта, только тем, что может быть сказано об эмпирическом и трансцендентальном субъектах. Бессмертная душа в опыте не наблюдается, и о ней нечего сказать, как и о вещи в себе. Она сама может быть лишь предположительной вещью в себе, не более того.

Особенно развернута кантовская критика натурфилософской космологической идеи, где ставятся вопросы о характеристиках, которые присущи миру. Здесь разворачиваются знаменитые четыре антиномии «чистого» разума.

Вот эти антиномии в кратком их изложении: 1) мир имеет границы во времени и пространстве (тезис), и он бесконечен во времени и пространстве (антитезис); 2) деление всего существующего в мире возможно только до изначально простых элементов (тезис), и все в мире делимо без конца (антитезис); 3) в мире есть и причинность, и свобода (тезис), и в мире свободы не существует (антитезис); 4) в мире или вне его есть некая абсолютно необходимая сущность (тезис), и такой сущности нет (антитезис). Первые две из этих антиномий Кант назвал «математическими», две последних — «динамическими».

Есть мнение, что Кант заимствовал учение об антиномичности разума у скептиков П. Бейля и А. Кольера. Однако эти философы касались только антиномичности существования внешнего, бесконечно протяженного мира. А. Кольер в сочинении «Всеобщий ключ...» (1713; перевод с нем. 1756) [59] вслед за П. Бейлем воспро-

извел аргументы Беркли в пользу субъективного идеализма, сопоставив их с рассуждениями прямо противоположного характера [60]. Но более существенно воздействие на Канта «Диалогов о естественной религии» Д. Юма, где смутно намечены ситуации будущих динамических антиномий [61]. И все же автор антиномий разума — именно Кант. В антиномиях познания он поставил перед собой задачу показать принципиальную несостоятельность онтологических претензий всей прежней «метафизики». Эти претензии вызывают в «разумном» мышлении противоречия, а те заводят в безвыходное положение.

Конечно, когда Кант усматривает диалектику теоретического разума именно в том, что возникающие в нем противоречия ведут в **тупики**,— это не то значение «диалектики», которое **прямо** направляло к Гегелю, а тем более к Марксу. Но эти тупики возникают, согласно замыслу Канта, вследствие раздвоения разума в споре его разума **с самим собой**, а учение о противоречиях разума — это уже зародыш подлинной диалектики.

Ныне несомненно, что строгой логически убедительной доказанности тезисов и антитезисов, а значит, и их одинаковой обоснованности в антиномиях Канту достигнуть не удалось. Впрочем, еще Шопенгауэр отметил, что доказательства антитезисов (заметим, близких к материализму) убедительнее. Тем самым центральное звено в пятиступенчатой структуре антиномий (трансцендентальная иллюзия — формулировка тезисов и антитезисов — их доказательство — их разрушение посредством отказа от понятия «мир в целом» и принятия дуализма мира явлений и мира вещей в себе — переход к сознательно регулятивному, проблематически-предположительному применению идей вместо недостижимого конститутивного) оказывается выбитым [62]. Заметим, что точной доказуемости тезисов и антитезисов, а значит и их **равнодоказуемости** нет также и в тех случаях, когда варианты антиномий возникают у Канта за пределами его гносеологической системы (это антиномия добродетели и счастья в «Критике практического разума», антиномия суждений вкуса, а также антиномия механической причинности и телеологии в «Критике способности суждения») и др.

Как бы то ни было, Кантом «противоречие вновь выдвигалось как центральный, важнейший факт и как основная проблема познания» [63], и притом познания самых существенных сторон действительности. Недаром, помимо антиномических утверждений, во многих разделах философии Канта фигурируют эллиптически усеченные антиномии, так сказать, «антиномии-понятия». Это не только «нечувственная чувственность» форм чистого созерцания в трансцендентальной эстетике, «бессодержательная содержательность» категорий в трансцендентальной аналитике, но и уже упомянутая «несоциальная социабельность» в философии истории, «бесцельная целесообразность» в учении о телеологии, «незаинтересованная за-

интересованность» и «бессодержательная содержательность» в аналитике вкуса. Эти диалектически противоречивые понятия антиномичны, строго говоря, в несколько ином смысле, чем пары взаимоантиномических суждений космологической идеи — это своего рода неразвернутые проблемы, которые разрешаются Кантом только в том смысле, что он стремится придать этим понятием статус вполне определенного существования: «бесцельная целесообразность», например, будто бы реально существует в науках о живой природе и должна в них существовать.

Можно даже сказать, что возникла антиномическая напряженность в отношениях между разумом и рассудком: рассудочные средства развенчивают чрезмерные претензии разума, но, с другой стороны, «умозаключения разума возвышаются над всеми относительными, конечными определениями и суждениями рассудка как подлинно высшая инстанция всей объединяющей деятельности познания. В этом пункте Кант — несомненный родоначальник всех **положительно**-диалектических учений о разуме, характерных для классического немецкого идеализма» [64].

Огромная диалектическая плодотворность присуща самому замыслу антиномий чистого разума. Они служат стимулом исследователю, для которого предполагаемая «равнодоказанность» сторон антиномий является побудителем к поискам непременного выхода из ситуации. У Канта «разуму необходим регресс не в бесконечность, а в неопределенность» [65], которая никак не может его удовлетворить, и потому Кант и называет антиномии «благотворным заблуждением» [66]. Но разрешение антиномий Кантом не есть реальный выход из ситуации и не есть подлинный диалектический синтез, и вообще не может быть синтезом и разрешением то, что достигается ценой принятия агностицизма и дуализма. Канту казалось, что «посредством антиномий мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений» [67], но в действительности получилось совсем наоборот: Кант поставил разрешение антиномий в прямую зависимость от бездоказательно постулированной им «правоты» трансцендентального идеализма.

В этом смысле судьба «математических» антиномий была **предрешена** тезисами трансцендентальной эстетики, а антиномий «динамических» — утверждениями трансцендентальной аналитики. Но тем самым была предрешена и бесполезность доказательств равноистинности тезисов и антитезисов антиномий: полная безупречность этих доказательств, **если бы** ее **удалось** достичь, противоречила бы утверждаемой Кантом «истинности» его дуализма и предлагаемому им решению «динамических» антиномий путем «разведения в разные стороны» мира вещей в себе и мира явлений; если же допустить, что дуализм прав, то уже поэтому, независимо от их внутренней структуры, доказательства сторон антиномий **не могут** быть корректными, а следовательно, падает и сама антиномич-

ность. В данной альтернативной ситуации Кант, по сути дела, счел антиномии значимыми **независимо** от степени доказанности их сторон, их значимость прямо основана им на факте априорного принятия кантианства в качестве единственно истинной теории познания.

Но антиномии чистого разума — неотъемлемая часть системы Канта, ибо их иллюзорность упразднила бы диалектическую противоречивость разума, а эта противоречивость, по Канту,— существеннейшая характеристика последнего. Гегель писал о Канте так: его «трансцендентальный идеализм оставляет существовать указанное противоречие, а только принимает, что «в себе» не страдает таким противоречием, что это противоречие имеет свой источник исключительно в нашем мышлении. Таким образом, в нашей душе остается та же самая антиномия, и как раньше бог был тем, что должно было принять в себя все противоречия, так теперь эту роль должно принять на себя самосознание» [68]. Гегель здесь имеет в виду не только то, что Кант не разрешил своих антиномий, но и то, что учение о них относится к самому существу трансцендентального учения Канта. Но верно и следующее положение: «свое обещание — дать подлинную и неустранимую диалектику противоречий разума — Кант **не выполнил**» [69].

Впрочем, «математические» антиномии (бесконечности или конечности мира и бесконечности или конечности делимости его частей) сравнительно более указывают на диалектичность разума, в них Кант все-таки несколько приблизился к выполнению своего обещания, указывая на противоречивость понятий, которыми оперирует разум, в данном случае — понятие «мир вообще». Тогда как в антиномиях «динамических», антитетика сторон не предолевается путем раскрытия противоречивости понятия, которым оперируют, но «улаживается» [70] путем простого перехода к постулированию двух миров — феноменов и ноуменов. В случае «математических» антиномий Кант заявляет, что «сам вопрос (имеется в виду вопрос о свойствах мира в целом.— И. Н.) не имеет смысла» [71] и, не признав этого, из тупика противоречий не выбраться, тогда как в случае антиномий «динамических» (свободы или причинности и необходимости или случайности) предлагается непосредственный выход из тупика.

Но с другой стороны, именно в «динамических» антиномиях, где Кант относит тезисы к миру вещей в себе, а антитезисы — к миру явлений, он приближается к подлинной диалектике противоречий в ином отношении: диалектический синтез не перечеркивает, а «снимает» собой как тезис, так и антитезис, хотя пока еще не через подлинно **единое** решение, а через разделение его на два частных решения, касающихся двух разных «миров». Однако регулятивная истинность тезисов третьей и четвертой антиномий для мира ноуменов и конститутивная (безусловная) истинность их

антитезисов для мира феноменов закрывает путь к развитию действительной диалектики, открытый до этого посредством самой **постановки** антиномий. Тот, кто вслед за Кантом признает, что «трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы» [72], неминуемо сворачивает с диалектической дороги на метафизическую.

Нет необходимости соглашаться с тем, что диалектическое противоречие есть будто бы **только** там, где «мы вынуждены об одном и том же предмете высказывать утверждения, противоречащие друг другу в одно и то же время, в одном и том же отношении» [73]. Но когда у Канта объективных диалектических противоречий вообще не оказывается, а противоречия познания разрешаются через полное разрушение понятия того единого объекта («мир вообще»), в отношении которого они были первоначально сформулированы, то диалектика, действительно, терпит урон. Кант «вызвал призрак противоречия, но, вызвав, не выдержал его зрелища и отвратился от него, как Фауст от духа, вызванного заклинанием» [74].

Однако трудно согласиться с точкой зрения, что «разрешение антиномий сводится у Канта к простому восстановлению прав закона противоречия...» [75]. Пусть нередко сам Кант субъективно указывал задачу антиномий чистого разума в том, чтобы рассудок, как полицейский, встревожился и удержал бы категории в границах их имманентного опыту применения, но фактически он привлек внимание к несравненно более важному тезису: самому процессу познания необходимо присущи противоречия. Именно процессу познания, хотя в формулировках антиномий были зафиксированы противоречивые ситуации, касающиеся не только формы процессов познания, но и их содержания, т. е. ситуации не чисто гносеологические, но также и предметные, в этом смысле **объективные**. Поэтому невольно вставал дальнейший вопрос о **соотношении** и связях между противоречиями познавательными и объективными. Так что нельзя согласиться с тем, что будто бы «после длительного пути, пройденного вместе с Кантом, мы вернулись к исходной точке — к принципу противоречия в самой ортодоксальной его форме» [76], т. е. всего лишь к формально-логическому запрещению противоречия. Произошло все-таки не возвращение назад, но подготовка движения вперед, осуществленного, правда, уже не самим Кантом, но Фихте и Гегелем.

Нередко заявляют, что если Кантов теоретический разум обнаружил живой интерес к противоречивым ситуациям, то переход к разуму практическому означал забвение всякой антиномичности. Мы уже отмечали, что это не так, антиномии есть и в «Критике практического разума». С другой стороны, и в отношении антиномий «Критики чистого разума» Кант не всегда остается при своем дуалистическом способе их трактовки, связанном с его агностицизмом.

Так, у Канта наметилось **второе** решение «математических» антиномий. Под влиянием авторитета материалистического естествознания своей эпохи он склонился к признанию **истинности** их антитезисов для мира явлений. На самом деле, в 3 и 4 теоремах второго раздела «Метафизических начал естествознания» (1786) Кант признает бесконечность материи как в смысле протяженности, так и в отношении делимости [77]. Таким образом, наиболее агностическое разрешение антиномий (для двух первых из них) пошатнулось. Вместе с тем остается в силе главная заслуга Канта: он указал на то, что природа познающего разума есть ритмически возникающая полемика, лишенная произвольности, и в этом состоит **главная** «хитрость разума» [78]. С Канта начинается анализ диалектики процесса познания в ее связях и отличиях от диалектики вещей, а это был один из отправных пунктов формирования материалистической диалектики.

Кантовское решение антиномий чистого разума и вообще всех трех его трансцендентальных идей рекомендует разуму ограничиться только регулятивной активностью, соответственно воздействуя на рассудок. Космологическая идея должна быть, по Канту, регулятором движения мысли к таким целям, которые рассматриваются так, как если бы они были достижимы, но к которым она никогда не сможет вполне приблизиться. Интересно, что в качестве регулятивного понятия Кант приводит пример «совершенно чистая вода». Видимо, таким же образом он стал бы рассматривать идеализирующую абстракцию физики XIX—XX вв.— «абсолютно черное тело». Регулятивны, по Канту, также психологическая и теологическая идеи чистого разума. Остановимся теперь на последней из них.

Судьба теологической идеи была, впрочем, уже предрешена четвертой антиномией, согласно результатам которой существование «безусловно необходимой сущности (существа)» недоказуемо. Рассматривая теологическую идею, Кант связывает ее с понятием трансцендентального идеала разума, означающего, так сказать, сверхидею совокупности вообще всего возможного, что было, есть, будет и могло бы быть. Эта сверхидея составляет идеал высшего синтеза, который и совпадает с идеей бога, ибо «все многообразие вещей есть лишь столь же многообразный способ ограничения понятия высшей реальности» [79]. Здесь Кант снова ополчается прежде всего против религиозно-объективного идеализма вольфианцев и громит их «рациональную теологию». Кант показывает, что космологическое и физико-теологическое доказательства бытия бога редуцируются к онтологическому доказательству, в котором разочаровался еще Фома Аквинский. Эта редукция — важное достижение Канта. Конечно, идея бога, которая перемещена теперь на регулятивный уровень, все же сохраняется, пока мы не выходим из рамок трансцендентальной диалектики, но в своей неопределен-

ности. Однако полученные негативные результаты сами по себе уже предвещают нечто большее. Нельзя доказать отсутствие бога, но нельзя также доказать, что бог существует. Трансцендентальная идея бога противостоит атеизму, но насколько она может подкрепить позицию атеизма? Ведь она есть лишь «предположительное» понятие ради достижения «систематического единства» всего мира [80]. К этому вопросу Кант возвращается в сочинениях «Критика практического разума» и «Религия в пределах только разума».

Сама «Критика чистого разума», как всякое подлинное великое философское произведение, приводит к многозначным результатам. Отчасти верно то, что в итоге трансцендентальной диалектики мы получим «выявление тщетных притязаний чистого разума... настоящее обесценение теоретического познания, это — бездна, к которой привела Канта внутренняя логика его исследования...» [81]. Но верно и то, что Кант создал здесь сильные предпосылки для развенчания религии, и это именно потому, что «идея бога не выражает какой-либо известной человеку реальности, это априорная, трансцендентальная идея, идеал чистого разума» [82].

*
* *

Кант надеялся создать предпосылки и для построения положительной философской системы, и в «Трансцендентальном учении о методе», заключающем «Критику чистого разума», он набросал программу построения философии заново. В учении о методе говорится, правда, не только об этом. Кант выделил в его составе четыре части — дисциплину, канон, архитектонику и историю чистого разума. Эти многозначные термины не должны смущать. Под дисциплиной имеется в виду «дисциплинирование» разума посредством критики догматизма и скептицизма и путем выучки его принципам агностицизма и априоризма. В правильном направлении ориентировать познавательные способности человеческого разума призван канон. Его содержание прежде всего — это трансцендентальная аналитика, но он расширяется и объемлет собой и другие составные части кантовской системы.

В архитектонике трансцендентального метода набрасывается структура всей философской системы Канта. Прежде всего, в каких смыслах вообще возможна, по Канту, будущая философия?

Во-первых, как продолжающаяся критика в адрес всей спекулятивной метафизики, поскольку та еще не исчезла, так что значение этой стороны трансцендентальной диалектики непреходяще. Во-вторых, философии следует быть учением о формах и принципах конструирования естественнонаучного знания, выявляющим огромную активно-организующую роль рассудочно-теоретической дея-

тельности. По одностороннему индуктивизму в теории познания Кантом был нанесен сильный удар, хотя до построения гипотетико-дедуктивного метода было еще далеко. В-третьих, будущая философия должна развиваться как этика и последующие ценностные разделы системы философских наук.

Две основные области (и части) будущей философии — это «природа» как теория научного познания мира явлений и «свобода» как теория моральной практики. А более широкая задача состоит, по Канту, в построении целостного философского здания, в основу замысла которого кладется не только выяснение того, «как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным»[83] (единство это потребует уже более широких, чем нравственные, скреп в виде телеологических принципов), но и создание «метафизики» природы — можно предположить — также и «метафизики» общественной жизни. Гносеологический же базис всего этого у Канта — его «Критика чистого разума» с апофеозом **синтеза**, всегда идущего впереди анализа, как того и требует априоризм.

Так начал складываться замысел «науки наук», который при всем своем идеализме имел рациональное зерно в том смысле, что выражал мечту о создании единой системы наук во главе с философией. Но здесь налицо и стремление Канта сделать системой сам агностицизм — системой законченной и завершенной. И эту тенденцию закрепляет взгляд Канта на последнюю часть трансцендентального учения о методе — историю чистого разума. Здесь он намечает вопросы для создания такого историко-философского обзора, который подтвердил бы правоту кантовского критицизма и увенчал бы им историко-философский процесс, подведя под него черту. Критицизм превращается в догматическую систему. А теория познания Канта становится преддверием теории морали. «Практический», т. е. моральный, разум попытается преодолеть границы трансцендентального мира и те пределы, которые постулировал себе «чистый» разум, т. е. теоретический, а также пределы рассудка как способности **рассуждать** о долге и как формы выражения императивов эгоизма и выгоды.

Но судьбы «практического» разума в учении Канта уже не будут интересовать нас здесь: они уводят в сторону от исследования того, как преобразовал Гегель **взаимоотношения** «разума» и «рассудка», этих двух категорий, унаследованных им среди прочих от Канта, но коренным образом трансформированных при построении гегелевского учения.

[1] *Аристотель.* Метафизика. 1018 в9—1019 а14.
[2] *Лейбниц Г. В.* Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 50.
[3] Там же. С. 124.

[4] Там же. С. 295.
[5] Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 155.
[6] У Дж. Бруно это различие не столько между «рассудком (ratio)» и «интеллектом», сколько между «интеллектом» и «умом (mens)».
[7] См.: Там же. Т. 3. С. 195, 356.
[8] *Гевзадзе Г. В.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 285.
[9] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 392.
[10] Взаимоотношения разума и рассудка подробно рассмотрены в кн.: *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика Канта. Киев, 1974.
[11] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 163, 339.
[12] *Асмус В. Ф.* Диалектика Канта. М., 1929. С. 97—98.
[13] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 315.
[14] «Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение» (Там же. Т. 4, ч. 1. С. 118), т. е. суждение восприятия, как, например, «солнце круглое», «камень теплый» и т. п.
[15] Поэтому было бы очень неточно сказать, что Кант «дедуцирует» таблицу категорий из классификации суждений. И не случайно, что раздел о «трансцендентальной дедукции» чистых рассудочных понятий, т. е. категорий, помещен автором в «Критике чистого разума» **после того**, как категории уже получены. Под «дедукцией» Кант имеет в виду гносеологическое оправдание уже осуществленного процесса. В этом разделе он еще раз отстаивает правоту априоризма и тезиса о независимости категорий от эмпирии. Под трансцендентальной дедукцией Кант понимает «объяснение того, каким образом понятия могут a priori относиться к предметам...» (Там же. Т. 3. С. 182.), «показ этих понятий как принципов возможности опыта...» (Там же. С. 216). Сказанным содержание этого раздела «Критики чистого разума» не исчерпывается, и мы еще обратимся к нему.
[16] Там же. Т 3 С. 176. Ср.: Kant J. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1878. S. 97—98.
[17] Там же. Т. 5. С. 113.
[18] *Гевзадзе Г. В.* Структура трансцендентальной апперцепции//Вопр. философии. 1971. № 5. С. 137.
[19] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 181.
[20] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29, С. 189.
[21] См.: *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 174.
[22] Там же. Т. 3. С. 178.
[23] Там же.
[24] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 140. Здесь под возможным опытом имеется в виду тот будущий опыт ученого, который, став реальным, расширит содержание опыта, уже имеющегося в настоящее время.
[25] Там же. Т. 3. С. 191—192.
[26] Там же. С. 205.
[27] Там же. С. 204.
[28] Там же. С. 213.
[29] Там же. С. 221.
[30] Там же. С. 224.
[31] Там же. С. 217.
[32] *Нарский И. С.* О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка//Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981. С. 18.
[33] См.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 367.
[34] См.: *Дж. фон Нейман.* Математик//Природа, 1983. № 2. С. 92. Ср.: *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 52—53.
[35] *Гевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. С. 222.
[36] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. С. 93.
[37] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 83.
[38] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 161.
[39] См.: Там же. С. 317 и 334. «Отрицание выявляется из обсуждения поня-

тий «нечто» и «ничто», но оно уже фигурировало у Канта как одна из категорий группы качества.

[40] Там же. С. 317.

[41] См.: *Benneth J.* Kant's Analytic. Cambridge, 1966. P. 164.

[42] См.: *Brocken* (Klab) R. Der Amphibolienkapitel der «Kritik der reinen Vernunft». Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie. Diss. Köln, 1970. S. 13, 255—256.

[43] См.: *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 314.

[44] Там же. С. 321.

[45] Там же. С. 317.

[46] Там же. Т. 2. М., 1964. С. 85.

[47] Там же. Т. 3. С. 459.

[48] Там же. С. 335.

[49] Там же. Т. 2. С. 85.

[50] *Деборин А. М.* Диалектика в системе Фихте//Вестн. Социалистической академии. Кн. 3. М., 1923. С. 23.

[51] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 11. Курсив мой.— *И. Н.*

[52] Там же. Т. 2. С. 116.

[53] Там же. Т. 2. С. 87.

[54] Там же. Т. 3. С. 506.

[55] Там же. С. 446.

[56] Там же. С. 453.

[57] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 153.

[58] См.: *Al-Azm S. J.* The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies. Oxford, 1972. P. 20—41; *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 94.

[59] *Collier A.* Clavis universalis: or a new Inquiry after Truth. Being Demonstration of the Non Existence, or Impossibility of an external World. London, 1713.

[60] См.: *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl., Bd. 11. Berlin, 1911. S. 328—330.

[61] См.: *Löwisch D. J.* Immanuel Kant und David Hume's Dialogus concerning natural religion. Bonn, 1964. S. 135.

[62] См.: *Нарский И. С.* Логика антиномий Канта//Философия Канта и современность. М., 1974. С. 82—89.

[63] *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. С. 272.

[64] *Асмус В. Ф.* Диалектика Канта. М., 1929. С. 117.

[65] *Тевзадзе Г. В.* Иммануил Кант. С. 284.

[66] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 438. Ср.: Там же. Т. 5. С. 126.

[67] Там же. Т. 3. С. 461.

[68] *Гегель.* Сочинения. Т. 11. М.; Л., 1935. С. 437.

[69] *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. С. 277.

[70] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 476.

[71] Там же. С. 442.

[72] Там же. С. 548.

[73] *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. С. 282 (курсив снят.— *И. Н.*). Ср.: С. 296.

[74] Там же. С. 291.

[75] Там же. С. 289. Справедливая критика точки зрения В. Ф. Асмуса содержится в работе: *Стефанов И. С.* Кант и проблемът за диалектиката. София, 1981. С. 91—92.

[76] *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. С. 293. Ср.: С. 311 и 317.

[77] См.: *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. С. 96 и 98.

[78] Там же. Т. 3. С. 526.

[79] Там же. С. 508.

[80] Там же. С. 576.

[81] *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. С. 306.

[82] *Ойзерман Т. И.* Главный труд Канта//Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. С. 58.

[83] Там же. С. 669.

Глава 3

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ «РАССУДКА» И «РАЗУМА» В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Если у Канта «рассудок» берет верх и торжествует над «разумом», то совсем иным является взаимоотношение этих двух исключительно важных категорий в философии Гегеля. И исследование их взаимодействия позволяет заглянуть в тайну тайн его диалектического метода и всей его философии в целом.

Но хотя взаимодействие этих двух категорий: «рассудка» и «разума» играет в построении философского учения Гегеля столь значительную роль, комментаторы до сих пор обращали мало внимания на отношения и переходы между этими категориями, что было связано и с недостаточно полным толкованием самих этих категорий. А ведь от этого толкования зависит и понимание философии истории Гегеля и вообще отношения его философии к жизни общества. Ныне, когда вопрос о взаимоотношениях между философией и частными естественными и общественными науками стал особенно актуальным, очень полезно выяснить, как же в свое время **действительно** смотрел на него великий немецкий диалектик именно через призму взаимодействия «рассудка» и «разума». Постараемся показать, что и этот подход в его рассмотрении приносит немало поучительного, и прежде всего он помогает глубже понять само учение Гегеля.

В § 164 третьего курса «Философской пропедевтики» Гегель дефинировал рассудок как «способность мысленно определять вообще и фиксировать в мысленных определениях» [1]. При создании этого сочинения взгляды Гегеля на «рассудок» и «разум» еще не вполне сложились, и здесь «рассудок» означает как непосредственную истинность восприятия предмета как явления, так и движение от восприятия к рациональному абстрактно-общему [2]. Рассудочное есть форма абстрактной определенности понятия. И еще: «Мышление, порождающее лишь **конечные** определения (endlliche Bestimmungen) и движущееся в них, называется рассудком (Verstand) (в более точном смысле слова)» [3].

Что касается «разума (Vernunft)», то в § 40 второго курса «Философской пропедевтики» он определен как «высшее соединение... знания о предмете и знания о себе» [4]. Разум способен, по

Гегелю, достичь абсолютного знания и обретает его, будучи сам его высшим содержанием и сущностью. Разум охватывает бесконечное в полноте его существенности и конкретности. Уже из сказанного видно, что в данной статье рассмотрение категории «разум» не может быть исчерпывающим: это означало бы рассмотрение всей гегелевской философии в целом; по сути дела «разум» у Гегеля в конечном счете совпадает с мировым духом, с его внутренней необходимостью как субстанциально-всеобщее бытие, как внутренняя конечная цель развития абсолюта и как окончательная истина познания [5]. «Разумное есть сущее в себе и для себя, через него все получает свою значимость и ценность [6], разум есть самообнаруживающийся логос истории, и сама «философия есть разум, который себя схватывает (erfaßt) в виде мышления и приводит к сознанию...» [7], так что форма существования вселенского разума — это его актуализация через сущностное самопознание. Далее будет идти речь о разуме в мышлении и поступках людей, так что далеко идущие его онтологические импликации анализироваться не будут [8].

§ 1. Подходы к проблеме в ранних работах

В ранних работах Гегеля довольно ясно просматриваются две основные тенденции: 1) идущая от Канта и его многочисленных в **данном** отношении предшественников, согласно которой разум ставит качественно более глубокие, чем рассудок, вопросы (особый вопрос, способен ли он и при каких условиях получить на них удовлетворительный ответ); 2) идущая от Аристотеля и указывающая на то, что в деятельности рассудка есть очень разные моменты, он ведет себя неодинаково, и жесткой границы между ним и разумом нет. Различие между рассудком и разумом мы встретим у неоплатоников и в «Ареопагитиках», у Николая Кузанского и Джордано Бруно. Первоначальное противопоставление относительного, индивидуального, человеческого абсолютному, всеобщему, божественному стало слабеть, размываться: посредствующие ступени между рассудком и высшим разумом (mens) у Бруно толкуются уже натуралистически, у Спинозы эта противоположность превратилась в соотношение модусов и атрибута мышления субстанции, а у Канта — в различные виды мыслительной деятельности и ее целей абстрактного человеческого субъекта, из которых одна корректирует или хотя бы пытается корректировать другую.

Первая из указанных тенденций довольно скоро достигла у молодого Гегеля кульминации: подлинная философия должна быть подлинно разумной «философией разума», и в ней должен найти свое высшее выражение вселенский разум. Во многих ранних работах и набросках Гегеля, в том числе, например, даже в маленькой заметке «О карточной игре» (1798), проводится и все более креп-

нет эта мысль. Но в разных видах и оттенках намечается и развивается вторая тенденция.

В «Народной религии и христианстве» (рукопись 1792—1795 гг.) о рассудке говорится как о средстве, которое стремится использовать для себя «объективная религия», но она мало что от него выигрывает: рассудок может сделать человека умнее и практичнее, но он не может развить его моральных чувств: «просвещенный рассудок» способен к собственному развитию, но он же бывает склонен и к бесплодному софистическому топтанию на месте [9]. В статье «О сущности философской критики...» (1801) Гегель неодобрительно пишет об упрощенной теологофобии «оставленного разумом» [10], но который им же прикрывает рассудок, однако в «Иенской реальной философии» (1805) он снова признает относительную полезность «постигающего рассудка», который стремится все объяснить через нахождение причин. «Рассудок» здесь рассматривается как категория однопорядковая, с «тяжестью» (Schwerre), в которой в абстрактном виде, в «снятом» состоянии фигурирует «материя», а также с «вещью» и «необходимостью» в противоположность «разуму», скоррелированному с «духом» и «свободой» [11]. И активная и косная стороны рассудка вписываются молодым Гегелем в постепенно складывающуюся у него мысль о взаимодействии рассудка и разума как диалектическом единстве противоположностей: если рассудок есть разум «в себе», то разум представляет собой рассудок, развившийся до состояния действительности, «для себя»; «рассудок есть разум и его противочлен (Gegenteil), есть Я как самость (Ich selbst)» [12].

В § 38 первого курса «Философской пропедевтики» Гегель указывал, что рассудок недалек, непосредственно эгоистичен и, в отличие от разума, ограничивается количественным подходом к вещам и событиям (в «Науке логики» Гегель потом отметит, что и в качественном подходе может возобладать ограниченно рассудочный взгляд). Односторонность, недальновидность и поверхностность рассудка обозначает он и далее, как бы конкретизируя свою мысль о «софичности» рассудка. Но эта точка зрения пока еще сама была односторонней, недостаточно диалектичной, мало «философичной». Впоследствии в своей философии природы Гегель отвергнет упрощенную схему, по которой разум господствует в философии, а рассудок лишь прозябает в естествознании, однако уже до этого, в ходе становления своей философии духа и учения о категориях логики, он ее не принял и исправил.

§ 2. Двойственность рассудка

Вопрос о том, как обстоит дело в «Феноменологии духа» (1807), в его более подробном рассмотрении, мы пока отложим и тут

перейдем к той позиции, которую занял Гегель в «Энциклопедии философских наук». В отношении «Феноменологии духа» пока отметим лишь то, что, связывая здесь рассудок с отчужденным состоянием истины как переходом ее в заблуждения, Гегель имеет в виду не только то, что этот переход является временным и затем преодолеваемым актом и результатом, но и то, что он **необходим** в интересах самой же истины, т. е. разум выходит из этого состояния укрепленным, более мудрым, развившимся. Если «рассудок поистине узнает на опыте не что иное, как само явление, но не так, как оно есть в виде игры сил, а узнает эту игру в ее абсолютно-всеобщих моментах и в их движении и, таким образом, узнает на деле только **себя самого**» [13], то разум далее «снимает (hebt auf))ту абстрактную всеобщность, при которой противоположность субъекта и объекта еще не была преодолена, и проникает в сущность явлений, извлекая для себя **ничем не заменимые уроки** из предшествовавших заблуждений и ограниченностей рассудка: «ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного» [14].

Итак, обратимся к «Логике» Гегеля. Здесь оказывается, что категория рассудка варьирует в диапазоне между двумя крайними ее формами — метафизической и диалектической. Это вытекает из сопоставления так называемых трех отношений мысли и объективности, о которых идет речь в разделе «предварительное понятие (Vörbegriff)» в начале первой части «Энциклопедии философских наук», с рассуждениями о трех моментах диалектического метода в последующем разделе «Малой Логики»: «Дальнейшее определение (Näherer Begriff) логики и ее разделение».

Гегель указывает, что печатью рассудочности отмечены по крайней мере два их трех отношений мысли к объективности (Stel lung des Gedankens zur Objektivität)» — «метафизика» наивного образа мышления и «эмпиризм», а та манера, в которой Гегель характеризует относящиеся сюда методологические установки Х. Вольфа, Ф. Бэкона и Д. Локка, не оставляет сомнения в том, что, говоря об их «рассудочности», он имел здесь в виду именно метафизический метод [15]. Как антидиалектику, Гегель порицает рассудок за то, что он «упрям (hartnäckig)», ему присуще «убожество (Kahlheit)», он «заблуждается (ist in dem Irritum)», «впадает в нелепость (begeht den Widersinn)», «извращает (verfälscht)» истину [16]. Неудивительно, что на **такой** рассудок разум ополчается, и он «обращает определения рассудка в ничто (in nichts auflöst)» [17]. Да и как иначе отнестись диалектическому разуму к метафизическому рассудку, когда последний «берет определения непосредственности и опосредования как самостоятельные, абсолютные определения и мнит (zu haben meint), что в них он обладает **устойчивостью** различия (etwas festes von Unterscheidung)» [18].

Гегель характеризует эмпиризм как оперирование рассудочными категориями, а из перечня «метафизических категорий», кото-

рый он делает в § 38 «Малой Логики», видно, что в число таких категорий он включает категории, которые у него заведомо рассудочны, как, например, «материя» [19]. Конечно, термин «метафизический» означал у Гегеля, прежде всего, приверженность к догматической онтологии, но понятие последней неотделимо от понятия метода, чуждого диалектике. Итак, рассудочное отношение к действительности — это отношение метафизическое также и в смысле метода: все три отношения мысли к объективности являются, по Гегелю, недиалектическими отношениями.

Но все эти негативные характеристики рассудка и его деятельности — это только одна сторона медали. Есть у нее и другая сторона. Гегель характеризует рассудочность как первый, а значит в определенном смысле низший момент самого диалектического, т. е. истинного, метода мышления (отношения к действительности). Этот момент необходим не только как начальный шаг на пути становления диалектики (а состоит он в том, что стороны противоречий выявляются, выделяются и познавательно фиксируются в их «отрозненности» друг от друга), но и как необходимая сторона в действии диалектики вполне развитой и зрелой [20]. Прежде чем познать взаимодействие сторон противоречия и его последствия, необходимо эти стороны выделить, а в ходе дальнейшего познания их взаимодействия всегда следует учитывать, что, хотя данные стороны образуют целостность и переходят одна в другую, все-таки они являются вполне определенными сторонами определенного, данного, а не какого-то иного противоречия, и не видеть этого значило бы подменить диалектику либо софистикой, либо хаотической неопределенностью.

Как известно, рассудочное мышление выступало у Гегеля как синоним мышления формально-логического [21], а поэтому из сказанного вытекает далеко не однозначное решение вопроса о том, как именно Гегель относился к формальной логике и как он соотносил разумно-диалектическое отрицание, т. е. формально-логическое и математическое [22]. Этот вопрос, по которому мы уже выступали в печати, выходит отчасти за рамки задач настоящей главы, но очевидно, что двойственностью рассудка определяется то, что только метафизически деформированная формальная логика может вызвать возражения со стороны диалектики. Последняя, при ее рациональном понимании, «снимает» формальную логику так, что сохраняет в подчиненном виде все ее положительное содержание (ведь у Гегеля «снимается» так не только закон непротиворечия, но и само формально-логическое противоречие!).

Итак, рассудок, по Гегелю, необходим для собственно диалектического, а значит, для «разумного» мышления и для изучающей это мышление философии. Вот почему в число категорий собственно диалектического мышления Гегель в «Науке логики» включил также и рассудочные категории, «бытие», «наличное бытие»,

«часть», «многое», «целое», «причина», «действие», «сила» и несколько других. Гегель называет «конечность (Endlichkeit)» наиболее упрямой категорией рассудка, абсолютизирующего, как об этом говорится в подразделе о «непосредственности конечности» «Науки логики» и в § 386 «Философии духа», эту конечность, но тем не менее Гегель находит и ей место в системе своей диалектической логики. С другой стороны, метафизически-рассудочной может оказаться и категория бесконечности, ибо при ее абсолютизации она превращается в «дурную (schlechte)» бесконечность. Эти факты подтверждают позицию Гегеля в том виде, в каком мы ее здесь описываем. «...Философия также не может обойтись без рассудка,— это после всего вышесказанного вряд ли нуждается в особом разъяснении. Для занятия философией требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее точности и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной» [23]. А строгость, четкость и определенность — это черты рассудочного мышления.

Итак, перед нами **две** различные трактовки рассудка. «Мышление как **рассудок** не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей: такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей «самостоятельным существованием (sich bestehend und seiend)» [24]. И все-таки рассудочное мышление идет дальше! Оно может признать относительность абстракций неподвижной определенности, разделения единого на части и отделения случайного от существенного и тогда ведет себя, как сказано в № 467 «Философии духа», «правомерно». Сопоставление двух различных трактовок рассудка друг с другом приводит нас к выводу, что у Гегеля «рассудочное (verstandesmäßiges)» мышление **раздвоено**, так как в зависимости от определенных условий оно обладает то метафизическим, то диалектическим характером, причем метафизический характер мышления означает абсолютизацию черт диалектического, а диалектический характер — релятивизацию (но уже не абсолютизированную!) того, что было прежде абсолютизировано метафизикой. Переход от одной формы рассудка к другой может совершаться и совершался фактически в истории мышления и в одном и в другом, обратном, направлениях. В первом случае рассудок освобождается от метафизического истолкования и применения, а во втором — наоборот, он мог «какому-нибудь одностороннему определению придать форму всеобщности и тем самым превратиться в противоположность **здравого человеческого рассудка,** одаренного пониманием существенного» [25]. Иными словами, рассудок из диалектического орудия превращается в метафизическое.

В интервале между двумя крайними позициями умещаются все иные известные нам гегелевские характеристики рассудочного мышления: 1) как способа мышления, пригодного только в простейших, «домашних», областях познания [26]; 2) как «средства для под-

готовки» современного ученого к занятию «эмпирическими», т. е. частными, науками [27]; 3) как имевшего важное значение не только для «эмпирических», частных, наук, но и для самой философии, однако только в прошлые периоды истории мысли [28]. Эти три характеристики суть промежуточные инстанции на дороге «двустороннего движения» между метафизическим и диалектическим видами рассудка, это ступени на пути его методологических трансформаций. Все они образуют единую целостную систему воззрений, проникнутую диалектическим движением.

Выявленная двоякость рассудка и отсюда — двойственность его соотношения с разумом пронизывает всю систему Гегеля.

В логике Гегель, обнаружив, что граница между рассудком и разумом диалектически подвижна, пришел к замечательному выводу, что разум в конечном счете есть «рассудочный разум или разумный рассудок (verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand)» [29]. В рамках собственно логической деятельности рассудок, осуществляя все предварительные классификации и формируя понятия, необходимые для дальнейшей их собственно разумной («спекулятивной») обработки, подготавливает тем самым диалектическое мышление к выявлению взаимоотрицаний между сторонами противоречий, и только на основе этого возможно собственно «разумное» (в смысле **третьего** момента диалектического метода) усмотрение внутреннего единства в тождестве этих сторон: рассудок возвышается от формального конструирования к пониманию, объяснению и «определению», и сам разум, первоначально действовавший как «формальный разум» [30], укрепляется благодаря тому, что сам он есть разум, «действующий в форме **рассудка** (als Verstand tätige Vernunft)» [31].

И какие бы разные оттенки ни выявлял потом Гегель в рассудке («рассудочны», в его понимании, и метафизический материализм, атеизм и идеология просвещения, и обыденное сознание, нетворческие вычисления и преобразования в математике, и систематика в естествознании), все эти оттенки, в том числе отождествляющие рассудочность с отчужденностью ложного политического сознания, опираются на то, что уже было выявлено насчет отрицательных и положительных свойств форм рассудка в учении о логике: в одних случаях происходит «борьба» [32] с результатами работы рассудка, если он начинает «заходить слишком далеко», а в других следует признать, как Гегель еще в 1805 г. отметил в 46 афоризме Иенского периода, что «разум без рассудка — это ничто, а рассудок без разума — нечто» [34]. И строго говоря, это не разные случаи действия одного и того же рассудка, но разные, в данном случае крайние, ступени его развития (или, наоборот, деградации), так что он, рассудок, уже перестает быть абсолютно одним и тем же.

В философии природы Гегеля обнаруживается различие между

ее рассудочными категориями (они составляют большую часть ее содержания, чему соответствует тезис Гегеля, что в натурфилософии «противоположности» не доходят до «противоречия») и рассудочными категориями самого естествознания. Последние соответствуют метафизическому рассудку, а первые — рассудку диалектическому. Ведь природа, по Гегелю, есть продукт отчуждения, а философия природы «снимает отчуждение между природой и духом» [35]. Затем между природой, естествознанием и натурфилософией у Гегеля возникают сложные переходы и взаимоопосредствования.

Процесс «снятия» отчуждения продолжается в истории человечества, хотя в жизни объективного духа он, по Гегелю, далеко еще не завершается. Поэтому столь велик домен метафизического рассудка в обществе, где он обеспечивает лишь «негативную» [36] свободу, сам негативен, абстрактен и низмен, пренебрегает разумностью и даже иногда «бунтует», приняв вид субъективного сознания, против разума в истории. Но мы видим в историческом процессе и другое: без трезвого рассудка невозможна экономическая и административная деятельность в гражданском обществе, он обеспечивает соблюдение законов, «внешний порядок» [37]. Но рассудок в общественной жизни свойствен не только поверхностно-абстрактному взгляду на вещи [38], но и вообще абстрактному мышлению [39] в его движении и переходе в конкретное. И уже отсюда вытекает нестабильность, по Гегелю, негативного характера рассудка в общественной практике и сознании. От иллюзорно и поверхностно-общего следует отличать рассудочно-всеобщее в «поистине здравом (gesunden) человеческом рассудке» [40], которое есть ступень на пути восхождения к философски-разумному, подлинно всеобщему [41]. При рассмотрении исторического процесса уже «рассудок выделяет (hebt hervor) важное и само по себе (an sich) значительное» [42]. Прежняя ситуация, когда «конкретно мыслящий разум противоположен абстрактному рассудку» [43] и «не имеет дела с мелкой возней наук или с мирской мудростью...» [44], затем еще более преодолевается, отпадает. Происходит это постепенно, здесь — подлинно исторический путь превращения рассудка в разум и наполнения разумностью рассудочного измерения самого разума.

Преобразования рассудка у Гегеля сказываются, таким образом, на метаморфозах целого ряда категорий его системы. Разумеется, прежде всего,— на судьбах многих других, как оперативных, так и системных [45], категорий его «Науки логики», в том числе «конечность» и «бесконечность», «количество» и «степень», «причина» и «действие», «истина», «отчуждение» и «опредмечивание». Находится среди этих категориальных понятий и так называемая «хитрость» рассудка, взятая в ее многообразных соотношениях с «хитростью разума».

§ 3. Рассудочная «хитрость»

Термин «рассудочная хитрость» Гегелем не применялся, но понятие это у него есть, и оно наиболее разработано в «Феноменологии духа» посредством группы нескольких близлежащих понятий и категорий. Ведь еще во втором томе «Иенской реальной философии» о хитрости «рассудка» шла речь у Гегеля, когда он писал о «хитрости» существующих правительств и ловкости торговцев (здесь получают свое продолжение мотивы не столько Вико и Гердера, сколько Смита и Мандевиля).

В «Феноменологии духа», конечно, налицо противопоставление философской «науки» «превратному миру рассудка» [46]. Но только к этому дело не сводится, ибо Гегель берет рассудочность опять в ее историческом движении и **становлении в разумность** [47], хотя иногда впадает даже в «безумие самомнения»: его ложное гносеологическое мышление преодолевается силой мыслящего разума, заблуждение «снимается» истиной, и сам рассудок взрослеет.

Среди различных понятийных образов и феноменов Просвещения в «Феноменологии духа» фигурируют просветительская образованность с ограниченностью ее наивной веры во всемогущество рассудочного знания, с ее упрощенными представлениями о путях достижения идеального общественного устройства и с ее бессилием перед реальным социальным злом. Эта рассудочная образованность имеет положительные и отрицательные формы и проявления, и то же самое должно быть сказано о рассматриваемых в данном разделе «Феноменологии духа» [48] формах «героизма безмолвного служения», который перерождается в «героизм лести»: рассудочные (у Канта они были «разумными») требования категорического императива Канта переходят в свою противоположность, так как они могут не только возвышать личность человека, но и унижать и угнетать ее. Рассудочность оказывается и морально-психологической отчужденностью.

Однако в подразделе «Лесть» [49] проглядывает и иное содержание. В абстрактно-спекулятивном виде здесь выступает перед нами и идея Гельвеция о разложении и распаде принципа «государство — это я», поскольку выгодное и приятное для монарха являет себя вредным и разрушительным для государства. Придворные льстецы оказываются губителями государственного корабля: искомая ими выгода приходит в конфликт с общественной пользой. И тут возникают некоторые образы из «Рейнеке-лиса» Гёте — поэмы, созданной великим писателем на материалах нижненемецкого народного эпоса XV в., который был в 1748 г. прозаически переложен на современный немецкий язык Готшедом. Гёте писал эту поэму примерно во время битвы при Вальми в 1793 г., не менее знаменитой и символичной, чем битва при Иене в 1807 г., незадолго до которой Гегель завершил «Феноменологию духа». Главное оружие Рейнеке-лиса — это лесть расчетливая и рассудочная, беззастенчивая и наглая.

В «Рейнеке-лисе» Гёте мы найдем ряд параллелей понятийным метаморфозам «Феноменологии духа». «Героизм безмолвного служения», представленный Гримбартом, профанируется у Гёте Рейнеке-лисом. И хотя кажется, как пишет Гегель, что власть государства перешла к «благородному сознанию», но на самом деле последнее превращается в жертву и бросается на алтарь произвола. «Язык хвалы» переделывается в язык «неблагородной лести». А с ним рука об руку идут «сплетня, измена, ложь, воровство и фальшивые клятвы» [50]. Гельвеций в трактате «О человеке», рассуждая о последствиях лести, пришел к выводу, что там, где она расцветает, «могут уважать лишь низкопоклонство, интриги и жестокость, прикрытые названиями приличия, благоразумия и твердости» [51]. Дальнейшие метаморфозы рассудочной хитрости происходят в том «языке разорванности» (таково, как известно, название специального подразделения «Феноменологии духа»), которым пользуется «племянник Рамо» в одноименном сочинении Дидро. Здесь приниженность и отверженность оказываются оболочками заносчивости и хищничества, покорность превращается в жажду господства. Складывается «духовное животное царство (das geistige Tierreich) — царство всеобщего обмана и насилия, и это есть «das Wesen der Sache»!

В извращенной, отчужденной общественной среде стирается различие морально хорошего и плохого, благого и дурного, утверждается безраздельный частнособственнический эгоизм и, как отмечает Гегель в подразделе «Обоюдный обман и духовная субстанция», «теперь обнаружилось, что **самой сутью дела** считаются **собственные поступки**, игра своих сил...» [52]. Гегель называет это установкой «обоюдного обмана», и мы видим, что молодой философ глубоко не удовлетворен буржуазной действительностью, его не покидает тоска по более совершенным отношениям между людьми. Мир, где люди «поспешно слетаются, как мухи на только что выставленное молоко, и хотят извлечь здесь выгоду» [53], каждый только для себя, не может быть желанным и окончательным. Но выход за его пределы осуществил, пока теоретически, уже не Гегель, но Маркс. Молодой Маркс тоже использовал образ «духовного животного царства» — как для критики феодальных, так и для разоблачения буржуазных отношений. «**Феодализм** в самом широком смысле слова представляет собой **духовное животное царство** мир разделенного человечества» [54]. В той же статье «Дебаты по поводу закона о краже леса» (1842) Маркс писал, что «если в природном животном мире рабочие пчелы убивают трутней, то в духовном животном мире, наоборот, трутни убивают рабочих пчел — убивают их, изнуряя работой» [55].

Превращение положительно-рассудочного «языка хвалы» в отрицательно-рассудочный «язык лести» является у Гегеля частным случаем метаморфозы рассудочной «хитрости». Об этой метаморфозе Гегель упоминал уже в «Иенской реальной философии» (1805),

где в подразделе «Воля» отличал от положительной «хитрости» хитрость «дурную, низкую (die schlechte, niedertrachtige Zist)»[56].

Но есть метаморфоза «хитрости рассудка» и в ином, противоположном только что отмеченному, направлении,— это не переход ее в отчужденное состояние, но возвышающаяся метаморфоза, превращение в «хитрость разума». Их соотношение похоже на соотношение рассудка и разума вообще. «Хитрость разума» не может действовать без помощи со стороны «хитрости рассудка», но, используя ее, выполняет гораздо более высокую, стратегическую задачу, достигает значительно более существенных целей, чем это способен достичь «просто» разум, пренебрегающий и своей собственной «хитростью», и «хитростью рассудка».

§ 4. «Хитрость» разума

Разумеется, задолго до Гегеля можно в истории философии найти ту идею, что совокупные результаты деятельности людей не совпадают, и притом иногда существенно, во-первых, с их индивидуальными ожиданиями и, во-вторых, с некоторыми более высокими «целями» исторического процесса или вообще с магистральной линией развития истории, пусть не характеризуемой более конкретно, или даже вообще остающейся без определения. Среди тех, кто развивает указанную идею, можно назвать Вико, Гердера, Мандевиля и Смита, а затем Канта.

Так, в «Басне о пчелах» (1714) Б. Мандевиля и в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776) А. Смита обрисовывалась ситуация, в которой хаос не только естественных, но и гипертрофированных, извращенных и прямо порочных человеческих стремлений, страстей и поступков может вести к общественной пользе и к ней зачастую и приводит. В схеме этического механизма истории человечества в работе И. Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) принцип «хитрости разума» выступает довольно явственно[57]. Из звеньев взаимодействия различных принципов поведения складывается, по Канту, общая линия восхождения к культуре и далее к цивилизации. Это восхождение, с одной стороны, носит целенаправленный характер, поскольку телеологичен призванный все более утвердиться в поведении людей категорический императив, а с другой — оно определяется только причинно-следственными связями, чуждыми какой-либо телеологии, поскольку столкновение гипотетических императивов с не скованным никакими оговорками, вытекающими из требований человеческого общежития, грубо эгоистическим, животным поведением (оно вообще находится вне всякой морали), а затем с требованием категорического императива ведет к далеко идущим результатам, которые непосредственными участниками собы

тий не осознаются и провиденциалистски могут быть прокомментированы лишь с нарушением принципов мира явлений.

Что касается животного (или полуживотного) поведения, равнозначного гоббсовской «войне всех против всех», то ведь еще у Гоббса эта природная «война» привела к неожиданному последствию: люди поняли, наконец, что следует устранить свой произвол или хотя бы его существенно ограничить; между тем, находясь до этого долгие годы в состоянии вражды друг с другом, они не помышляли о возможности иных взаимоотношений и не подозревали, чем все это завершится. Результат же перехода людей к общественному состоянию оказался еще более неожиданным, поскольку образованная людьми, согласно Гоббсу, ради их общего блага правительственная власть наложила на них всех ярмо деспотизма, и государство начали раздирать противоречия, угрожая падением своего шаткого здания на головы потомков его строителей [58].

Кант внес в эту Гоббсову схему существенные изменения: люди, чтобы выйти из хаоса «войны всех против всех», решаются сначала подчиниться требованиям гипотетических императивов, поскольку таковые могут содержать в себе апелляции не только к выгоде, но и к «чести», «престижу» и хотя бы к видимости «справедливости», однако столкновения людских воль делаются еще более острыми. Но как только они обращаются к категорическому императиву, возникают острые конфликты, оказывающиеся следствием как особенностей действия самого категорического императива, так и столкновений с ним отнюдь еще не искорененных гипотетических императивов. Но Кант не был пессимистом: в той же вышеупомянутой работе он приходит к выводу, что итоги все же утешительны: люди незаметно для самих себя как бы ведомы к неизвестной для них общей цели природы и содействуют достижению той регулятивной цели, которая, будь она им заранее известна, едва ли бы их заинтересовала [59].

В «Лекциях по философии истории» Гегель развивает эту мысль, которой не были чужды и Фихте, и Шеллинг [60] и которая просвечивает уже из анализа ситуации «господина» и «работника (Knecht)» в «Феноменологии духа». Позднее Гегель доводит эту мысль до разветвленной концепции, основной тезис которой таков: во всеобщей истории действия людей приводят вообще не к тем целям, к которым они стремились и на которые рассчитывали, их действия результируются в итогах неожиданных и предполагаемых. Уже в § 209 «Науки логики» мы встречаем формулу «List der Vernunft», а в «Лекциях по философии истории» она получает широкую разработку.

В знаменитом Введении к «Лекциям по философии истории», высоко оцененном Лениным [61], Гегель писал, что «можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти людей, причем то, что осуществляется при их посредстве,

«терпит ущерб и вред (einbüßt und Schaben leidet)» [62]. Таким образом, «хитрость разума» тесно сплетена с реализацией общеисторического механизма отчуждения, она действует через механизм последнего, и этой мыслью Гегель подчеркивает противоположность своих воззрений всякому морализаторству. Не столько добродетельные и благородные порывы, сколько партикулярные интересы, сколько эгоизм и эгоцентризм, себялюбие всех видов и оттенков побуждали людей к действиям. Господствуя над людьми, «хитрость разума» часто наносит им коварные удары, как бы вступая с ними и в иронический диалог, и в неравную борьбу. Мысль Гегеля ведет к тому, что эти удары в целом для судеб человечества благотворны (и как бы могло быть иначе, коль скоро высшее состояние абсолютной идеи совпадает у Гегеля с философски ориентированным и развитым общественным сознанием человечества?), но они бывают сокрушительны и трагичны не только для отдельных лиц, но и для целых народов, как бы ни был велик их вклад в сокровищницу мировой культуры. Посредством страстей и **рассудочного** поведения, оказывающегося у Гегеля парафразом кантовских гипотетических императивов, всеобщий разум заставляет людей служить целям абсолюта. Если «хитрость рассудка» пытается обманывать других, то руководимый «хитростью» разума человек невольно обманывает сам себя; впрочем, и «хитрость рассудка» близорука, и даже еще более. Но в итоге разум направляет поколения людей по ступеням восхождения ко все более полной свободе.

«Хитрость разума» стимулирует неразумных людей (а полнотой разума не обладает никто) совершенствоваться в духовном отношении посредством их собственных, в той или иной мере несовершенных, действий. Но если предположить, что люди достигли вершины лестницы восхождения к свободе (в эпоху Гегеля, по мысли философа, это возможно постольку, поскольку мышление хотя бы у некоторых лиц стало или станет конгениальным содержанию гегелевской системы, понятой либо как абсолютная истина, либо как та ступень в самообнаружении абсолютного духа, на которой он завершил данный виток своего бесконечного восхождения), все равно «хитрость разума» не прекращает своего воздействия: она всегда остается незаменимой посредствующей инстанцией, во-первых, между необходимостью всеобщего духа и инициативой индивидуумов, а во-вторых, между относительной свободой их духовной инициативы и физической необходимостью их телесной жизни в вещественной среде.

Как бы ни были мудры те или иные великие исторические личности, они также не в состоянии избежать господства над ними «хитрости разума». Они могут, согласно Гегелю, стать даже как бы доверенными лицами мирового духа, но если та определенная конкретная цель, которой они служили, наконец, достигнута, они отпадают, «как пустая оболочка зерна» [63]. Ведь действия

людей, какими бы великими они ни были, определяются их потребностями, а всякая потребность, какой бы возвышенной она ни была или казалась, носит конечный характер, она ограничена. И вообще всякий индивидуум конечен и ограничен в любых своих начинаниях и действиях, даже и тех, которые, казалось бы, абсолютно возвышены им над его собственной индивидуальностью.

Таким образом, «хитрость разума» в философии Гегеля — это то оперативное понятие его социальной диалектики, посредством которого осуществляется связь между провиденциальной и внутренне для самого его необходимой стратегией мирового духа и обыденным (а также и экстраординарным) поведением масс (и отдельных людей). «Хитрость разума» цементирует воедино субстанциальную необходимость социального процесса и ее обнаружения в противоположных ей формах. Более того, она вносит реальность в саму эту необходимость, ибо вне деятельности людей не было бы их истории, и субстанциальная необходимость на социальном этапе ее существования и развития превратилась бы в пустой звук. Но на каждом отдельном этапе фактическая деятельность и необходимость по содержанию не совпадают. Во-первых, акты и поступки людей не совпадают с их необходимыми интегральными результатами, во-вторых, эти интегральные результаты не совпадают с осознанием агентами своих поступков, но также и с их социальным осознанием в виде общественного мнения и т. п.

Перед нами смутное предвосхищение того важного положения социальной философии марксизма, что «из того, что вы живете и хозяйничаете, рожаете детей и производите продукты, обмениваете их, складывается объективно необходимая цепь событий, цепь развития, независимая от вашего общественного сознания, не охватываемая им полностью никогда» [64]. А эта «цепь развития», означающая, что люди «изменяют этим (т. е. своими поступками.— *И. Н.*) **общественное** бытие» [65], в свою очередь, уже объективно, не совпадая с общественным сознанием, не совпадает и с самыми различными частными поступками, действиями, изменениями, и «сумму всех этих изменений во всех их разветвлениях не могли бы охватить... и 70 Марксов» [66]. А спустя 12 лет Ленин писал: «История вообще, история революций в частности, всегда богаче содержанием, разнообразнее, разносторонне живее, «хитрее», чем воображают самые лучшие партии, самые сознательные авангарды наиболее передовых классов» [67].

Приближение Гегеля к историческому материализму в данном вопросе тем более примечательно, что его «хитрость разума» находит свое **обоснование** в категории **труда.** Уже в «Иенской реальной философии» «хитрость» субстанциального мышления связывалась с практикой тех, кто трудится, и с орудиями их трудовой деятельности. В уже упомянутом подразделе «Воля» этой рукописи Гегель писал, что Я помещает хитрость «между собой и внешней вещно-

стью, чтобы этой вещностью «покрыть (bedecken)» свою определенность [68]. В результате действия «хитрости» практической деятельности единичные цели природного бытия становятся неким всеобщим. И далее молодой Гегель высказал мысль, что «хитрость» можно было бы охарактеризовать как воздействие «острым концом», т. е. концентрированным напряжением усилий на широкие мощные процессы. Задача этого воздействия состоит, по Гегелю, в том, чтобы повернуть «слепую силу» против самой себя, «снять ее так, чтобы «принудить» служить человеку. Тенденция данного гегелевского фрагмента состоит, конечно, не в том, чтобы однозначно подчинить объективное интересам индивида: само субъективное Гегель вписывает в рамки объективного, ибо индивид призван служить всеобщему.

Конечно, мысли Гегеля в «Иенской реальной философии», как и в «Феноменологии духа», о «хитрости» субъекта в труде, намекающей на «хитрость» самого труда, не очень отчетливы. Видимо, Г. Лукач преувеличивает, утверждая, что в «Иенской реальной философии» Гегель видит «совершенно ясно необходимую диалектическую связь» [69] различных сторон капиталистического разделения труда с социальным прогрессом. Спустя 20 лет во втором отделе III части «Философии права» Гегель возвращается к аналогичным мыслям в более ясной форме: орудийная деятельность приносит человеку нечто выходящее за пределы непосредственного предназначения, зная которое человек эту деятельность начинал. Благотворная «хитрость труда» концентрирует в себе высшие ценности, но Гегель, признав тот факт, что в современном ему «гражданском обществе» деятельность многочисленных тружеников ведет к дальнейшему росту «зависимости и нужды» и обострению «права нужды», указал тем самым и на негативные последствия воздействия «хитрости» практически — труда на индивидуумов как участников производства. Эту заслугу Гегеля отметил Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

Известно, что Гегель понимал практику как в принципе абстрактно-духовную деятельность человека, вследствие чего включение категории практики в теорию познания и соединение воедино теории познания и теории практики не составило для него принципиальной трудности. Практика у Гегеля ведет к истине, но ее результат в этом отношении двойствен: в соответствии с принципом «хитрости разума» она оставляет непосредственных участников практики в неведении насчет ее стратегических итогов, хотя через ритм отчуждений и дезалиенаций зигзагами, но неуклонно ведет их ко все более глубокому пониманию и осознанию Истины. Эти зигзаги с точки зрения того, что путь к Истине лежит через отчуждения ее в заблуждения, а также с точки зрения того, что путь к ней лежит через отчуждения духа **в** труд (**не** через отчуждение труда!), друг с другом все-таки **не** совпадают: дело в том,

что для Гегеля труд, как бы ни был он проникнут рассудочностью, сам по себе не есть заблуждение. Тем более что труд у Гегеля означает не только отчуждение духа в предметность, но одновременно и дезалиенацию онтологически отчужденных прежде (через «опускание» логической Идеи в Природу) предметов труда, которые так или иначе отчасти освобожденные.

Экстериоризация духа в процессе трудовой практики означает, таким образом, по Гегелю, одновременно наполнение продуктов этой практики духовностью. Это наполнение означает вместе с тем, что хотя дух субъекта сковывается предметной оболочкой собственной активности, однако дух, в объекте прежде стиснутой предметностью последнего, начинает через нее как бы просвечивать, получив от практически действующего человеческого субъекта освобождающий стимул. Итак, получается, что дух и отчуждается, и освобождается от отчуждения одновременно [70]. И если «в мире добрым и благочестивым приходится плохо, а злые и дурные, наоборот, благоденствуют» [71], то это, по Гегелю, есть эмпирическое проявление того, что мировой дух на своем восхождении к свободе платит за это тяжелую и горькую цену.

Такова еще одна сторона деятельности «хитрости разума». Саморазвивающийся и как бы самообучающийся мировой дух поднимается на все более высокие ступени своей деятельности не через созерцание, а через работу над самим собой, которая его освобождает в конце концов на ступени абсолютного духа, когда он выступает в ипостаси общественного сознания человечества, от тяжелых издержек всего своего прошлого пути. «Хитрость разума» как бы подталкивает народы, сознание которых отстает от сознания их ведущих представителей, идти по пути, который указывают народам эти духовные вожди. Подталкивает через посредство потребностей и нужды, борьбы и труда.

Итак, понятие «хитрости разума» предполагает, что индивидуальный разум постоянно не совпадает с субстанциальным [72]. Можно ли представить себе дело так, что эта «хитрость» все-таки когда-то, выполнив всю свою миссию и тем самым исчерпав себя, исчезнет? Субстанциальный дух достигнет тогда полноты своей зрелости, так что люди как органы мирового духа будут владеть всей полнотой Истины... Мы уже сказали выше, что «хитрость разума» незаменима, так как достигнутое отдельными людьми еще не станет полной нормой поведения буквально **всех**. К этому надо, однако, добавить, что овладение полнотой Истины маловероятно и для отдельных лиц. И дело не только в том, что Гегель как трезвый философ едва ли мог всерьез считать, что его собственное мышление по всему своему содержанию совершенно тождественно наиболее зрелому абсолютному духу, а в современную ему эпоху его, Гегеля, мышление станет непререкаемой меркой мышления для всех. Дело в принципиальном решении им, Гегелем, этого

вопроса: он был убежден, что мышление каждого отдельного субъекта конечно, и это должно быть сказано и о мышлении всякого философа. Даже понятийная система «абсолютной философии» не может быть, с точки зрения самого Гегеля, отождествлена с бесконечным знанием абсолюта о своем бесконечном содержании, и не обойтись без «хитрости разума» на следующем витке развития, хотя Гегель нигде прямо этой последней мысли не высказывает «Хитрости разума» придется и в будущем, по-видимому, исполнять две функции: не непосредственно, но косвенно побуждать великих людей прокладывать путь исторического прогресса и тем более косвенно заставлять остальных людей идти вслед за всемирно-историческими личностями (в будущем они будут мыслить все более философским образом) как живыми воплощениями субстанциального деяния. Такова концепция великого идеалиста-диалектика, о которой вполне можно сказать словами Ленина: здесь «много прекрасного в постановке вопроса».

Ограниченность Гегеля как буржуазного идеолога, как известно, задержала его в рамках глубокого противоречия между рациональным ядром его метода и его системой. Но главные мотивы учения Гегеля неуклонно вели к выводу, что всякая точка на пути саморазвития и самообучения абсолюта есть не более как промежуточная станция на бесконечной дороге. Цель движения будет достигнута в том случае, когда не только теоретики, но и целые народы поднимутся на вершину этого мирового пути, ибо дух этот не имеет окончательной, т. е. абсолютно высокой, вершины. Но на бесконечной дороге есть вехи, особенно большого всемирно-исторического значения, и самая важная из них ныне, по Гегелю,— та, на которой человечество осознает значение подлинной философии.

Это было смутное предвосхищение того действительного «скачка из царства необходимости в царство свободы», о котором писал Энгельс и который становится фактом, разумеется, не по мере принятия народами гегельянства, но только на протяжении долгого исторического прогресса.

И только тогда «хитрость» метафизического рассудка полностью заменится «хитростью» рассудка диалектического, а последняя перестанет быть **обманывающей** хитростью. К интерпретации мыслей Гегеля можно добавить, что «хитрость рассудка» найдет широчайшее применение в научно-технической и организационной областях жизни и вообще в частных науках. Разве не в пользу этого говорят успехи электронно-вычислительной и микропроцессорной техники в наши дни? А будет ли разум людей в современном обществе нуждаться в «хитрости разума» как в своем поводыре? Вселенского разума не существует, а потому сам этот последний вопрос поставлен ложно. Дальнейшее научное познание объективных закономерностей природы и общества и претворение их в жизнь позволяет людям все более полно освобождаться не от «пово-

дыря», которого у человечества не было и нет, а от **иллюзорной веры** в существование и необходимость такового и обретать все более прочную уверенность в эффективном управлении социальными процессами. И тогда новый смысл приобретут слова Гегеля из № 15 Введения к «Философии права» о том, что «Разумное — это большая дорога, по которой ходит каждый...».

Но уже ныне, когда так остро перед всем человечеством встала проблема его выживания перед лицом термоядерной и экологической катастрофы, упование на **человеческий** разум приобретает особое значение и силу.

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 193.

[2] См.: *Hegel G. W. F.* Encyclopädie der philosophischen im Grundrisse. 1. Teil: Die Wissenschaft der Logik. § 422.

[3] Ibid. § 25.

[4] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 90.

[5] См.: *Hegel G. W. F.* Die Vernunft in der Geschichte. Berlin, 1966. S. 31, 78, 98.

[6] Ibid. S. 29. Ср.: *Hegel G. W. F.* Jenaer Realphilosphie. Vor Lesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805—1806. Berlin, 1969. S. 183.

[7] *Hegel G. W. F.* Einleitung in die Besichte der Philosophie. Berlin, 1966. S. 123—124. Фрагмент лекции от 2 ноября 1827 г.

[8] Имеется обширная литература о «Разуме» как главной онтологической характеристике Абсолюта в гегелевской философии. См., напр.,: *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 59—215.

[9] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 60, 62, 64.

[10] Там же. С. 282. Со своей стороны, теология нередко опирается на «абстрактный рассудок», говорил Гегель много лет спустя в лекции по истории философии 12 ноября 1829 г. (см.: *Hegel G. W. F.* Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Berlin, 1966. S. 198).

[11] *Hegel G. W. F.* Jenaer Realphilosophie. S. 35, 190.

[12] Ibid. S. 192.

[13] *Hegel G. W. F.* System der Wissenschaft. 1. Teil. Die Rhänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzsburg, 1807 (A) III; *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 4. М., 1959. С. 92.

[14] Ibid. Vowort. (III. 1); *Гегель Г. Ф. В.* Соч. 4. С. 21.

[15] См.: *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 1. Teil: Die Wissenschaft Der Logik. §§ 32—34, 38.

[16] *Hegel G. W.F.* Sämtliche Werke, hrsg. von G. Lasson. Bd. 3. Leipzig, 1923. S. 164, 17, 193, 211, 134.

[17] Vorwort zur 1. Ausgabe. Bd. 3. S. 6.

[18] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 1. Teil: Die Wissenschaft der Logik. § 70.

[19] Ibid. § 38. Anmerkung.

[20] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 1. Teil: Die Wissenshaft der Logik. § 80.

[21] Ibid. § 115, 119.

[22] См.: *Нарский И. С.* О четырех отрицаниях в философских трудах Канта//Кантовский сборник. Калининград, 1982. № 7. С. 14—15. Гегель использовал таблицу видов «ничто» в «Примечании к амфиболии рефлективных понятий» из «Критики чистого разума», которая была связана с разными видами отрицания у Канта. При оценке математических отрицаний Гегель разделил их на разумно-диалектические (в трактовке математического анализа), тогда как оценка формально-логических отрицаний прямо зависит у него от двойственности рассудка. Собственно диалектические отрицания преобладают у него над всеми чертами «снятия (Aufhe-

bung)», совпадают с ними, что в особенности проявляется в отрицаниях отрицаний. Но применив понятие «заострения (Zuspitzung)» к отрицаниям внутри противоречий, Гегель стирает иногда границу между диалектическим и формально-логическими отрицаниями. При этом он отождествляет «реальные и познавательные отрицания и не вскрывает своеобразия антиномических противоречий как проблем познания. В этом отношении зрелый Гегель не пошел дальше позиции, занятой им в ранней работе «Differenz der Fichteschen und Schellingschen Sistem der Philosophie», где он «антиномиями» назвал все виды диалектических взаимоотрицаний и синтезов (Berlin, 1981. S. 16).

[23] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie...I. Teil. Die Wissenschaft der Logik. § 80. Zusatz (aus Vorlesungen).

[24] Ibid.

[25] Ibid. 3. Teil. Philosophie des Geistes. § 467. Anmerkung.

[26] См.: Ibid., 1. Teil. § 121. Zusatz.

[27] См.: Ibid. § 20.

[28] См.: Ibid. 1. Teil. § 9. Anmerkung.

[29] Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. Bd. 3. S. 6.

[30] См.: *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 3. Teil. Philosophie des Geistes. § 467.

[31] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 1 Teil. § 226. Ср.: в своей истине дух есть «рассудочный разум или разумный рассудок (verständige Vernunft oder vernünvtiger Verstand)" (*Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik. 1. Teil. Vorrede zur ersten Ausgabe. Nürnberg. 1812).

[32] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 1. Teil. § 32.

[33] Ibid. § 80.

[34] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 541.

[35] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie... 2. Teil. Naturphilosophie. § 247.

[36] *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Nach der Ausgabe von Eduard Gans. Berlin, 1981. § 5. Ср.: § 272.

[37] Ibid., S. 212. Ср.: § 203.

[38] *Hegel G. W. F.* Einleitung in die Geschichte der Philosophie Berlin, 1966. § 198.

[39] *Hegel G. W. F.* Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin, 1966, § 227.

[40] Ibid. § 216.

[41] Ibid. § 24, 263, 290.

[42] *Hegel G. W. F.* Die Vernunft in der Geschichte. S. 39.

[43] Ibid. S. 199.

[44] Ibid. S. 124.

[45] Под оперативными категориями я имею в виду те категории в «Науке логики» Гегеля, которые, в отличие от системных категорий, не занимают, при всей их большой методологической значимости, определенного места в гегелевской логической системе. Таковы, например, «снятие» и «отчуждение».

[46] *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М., 1984. С. 155—156.

[47] *Hegel G. W. F.* System der Wissenschaft. 1. Teil. Die Phänomenologie des Geistes. Bamburg und Würzburg, 1807. Vorwort, [III, 3].

[48] Ibid. VI. B1, a, 1, γ.

[49] Ibid. VI. B, 1, a, 2, α.

[50] *Гете И. В.* Собр. соч. В 13 т. Т. 2. М., 1959. С. 417.

[51] *Гельвеций К. А.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938. С. 162.

[52] *Hegel G. W. F.* System der Wissenschaft. 1. Teil. Die Phänomenologie des Geistes. (A) III.

[53] Ibid.

[54] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 125.

[55] Там же. С. 126.

[56] *Hegel G. W. F.* Tenaer Realphilosophie. S. 199.

[57] Речь идет об уже упоминавшемся знаменитом понятии «недоброжелательной доброжелательности», или «несоциальной социальности» (ungesellige Geselligkeit). См.: *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. С. 11.

[58] См.: *Гобс Т.* Левиафан... Гл. 29//Гобс Т. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 334.

[59] *Кант И. Там же.* Т. 6. С. 18—23.

[60] См.: *Schelling F. W. J.* System des transzendentalen Idealismus. Stuttgart und Augsburd, 1859. 4. Abt. Zusätze, III, c. То же на рус. яз. Л., 1936. С. 346.

[61] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 289.

[62] *Hegel G. W. F.* Die Vernunft in der Geschichte. S. 105; *Гегель.* Соч. Т. 8. М.; Л., 1934. С. 32.

[63] *Гегель Г. Ф. В.* Соч. Т. 8. С. 30.

[64] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 345.

[65] Там же.

[66] Там же.

[67] Там же. Т. 41. С. 80.

[68] *Hegel G. W. F.* Tenaer Realpilosophie. S. 198.

[69] *Lukàcs G.* Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin, 1954. S. 381.

[70] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 8. С. 32, 54.

[71] См.: Там же. С. 33.

[72] Это дало некоторое основание Ш. Авинери пристрастно заметить, что у Гегеля «...те, кто делают историю, не поняли ее, а те, кто ее понимают, не делают (и не будут делать) ее» (*Ch. Avineri,* Hegel's theory of the modern state. Cambrige, 1972. P. 241.), ибо их понимание ретроспективно и созерцательно, а значит, все же не полно.

Глава 4

ФЕЙЕРБАХ: «РАССУДОК» И «РАЗУМ» В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Так случилось, что при историко-философском и теоретическом осмыслении категорий разума и рассудка чаще обращаются к Декарту, Канту или Гегелю, нежели к Фейербаху. Между тем, по словам выдающегося немецкого материалиста, если первой его мыслью был бог, а третьей и последней — человек, то второй — именно разум [1]. Маркс назовет великим подвигом Фейербаха доказательство того, «что философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению» [2]. Идею о взаимосвязи разума и индивида (индивидуальности), идею о разумном индивиде,— вот что противопоставляет Фейербах Гегелю. Разум должен стать достоянием именно отдельного индивида. Наряду с дихотомией сознание (мысль) — предмет Фейербах преимущественно рассматривает другую противоположность: сознание — индивид (душа-тело). Полагая чувственность в качестве сущности человека (а не призрачный абстракт, «дух» [3]), Фейербах совершенно по-новому ставит и проблему субъекта разума. Как отдельный индивид может стать хозяином неотчужденного духовного начала? — Как чувственный и потому практический индивид. Рассматривать «сознание только как их сознание» (их — по принадлежности и по содержанию) — позже Маркс и Энгельс назовут способом рассмотрения, который соответствует действительности, не без влияния Фейербаха [4].

Фейербах ищет сущность разума за его пределами. «Мыслит и ощущает не душа — потому что душа есть только олицетворенная и гипостазированная, превращенная в особое существо, функция или явление мышления, ощущения и воли — и не мозг, потому что мозг есть физиологическая абстракция, орган, вырванный из целостности, из черепа, из лица, из тела вообще, фиксированный как нечто самостоятельное...» [5] Фейербах, если воспользоваться современной терминологией, не выпуская никогда из поля зрения гносеологическую проблематику сознания, оригинально разрабатывал и онтологическую сторону (бытийную, даже экзистенциаль-

ную) в рамках основного вопроса философии. Тем самым он продемонстрировал неисчерпаемые возможности философского знания на путях именно материализма.

В обоснование этого тезиса и будет приведена соответствующая аргументация. Отметим, что у Фейербаха нет отдельных работ, посвященных разуму, но у него и нет работ, в которых не говорилось бы в той или иной связи, по тому или иному поводу о разуме и разумном индивиде. Опора на тексты необходима, но еще более необходимо концептуальное прочтение. В связи с этим подчеркнем следующее. Безусловно, Фейербах не понятен без Маркса. Но он также не понятен без Гегеля, без соотнесения его философии с философией Гегеля. В некотором роде философия Фейербаха — «дополнение» (а не только альтернатива) философии Гегеля. Тот и другой принадлежали в общем-то к одной умственной эпохе, тяготели к одной социокультурной матрице бытия и разума, хотя каждый осваивал разные тематические области. Гегеля «определяла идея абсолюта», идеей самого Фейербаха был человек, взятый абстрактно, потому тоже в форме абсолюта. «Философия абсолюта — противоречие»,— скажет Фейербах. «Философия абстрактного индивида тоже противоречие»,— скажем мы сейчас. Это — с одной стороны. С другой, исторический смысл и конкретность исторической истины атеизма и антропологического материализма Фейербаха во всей целостности и противоречивости понятны для марксистской философии. Взять хотя бы осмысление философии Фейербаха Марксом и Энгельсом в работах раннего периода. В процессе становления и развития, когда высшее качество философии еще не известно окончательно, влияние предыдущего мировоззрения особенно сказывается. В будущее мы входим пятясь. И этот процесс не может протекать без известной доли самокритики и рефлексии. Тем более в вопросах сущности человека и его разума. Здесь, наверное, уместно сказать о Фейербахе его же словами о философии Лейбница: «Развитие есть расшифровка подлинного смысла философии, раскрытие того, что в ней есть положительного, воспроизведение ее внутренней идеи, скрытой за временно обусловленным, конечным способом определения этой цели. Возможность развития есть идея. Поэтому развитие дается с трудом, а критика — легко»[6]. В этом смысле Маркс действительно развивал идеи Фейербаха о человеке и его разуме, а не занимался толкованием, интерпретированием на герменевтический лад. Пока марксистская философия развивается, обращение к философии Фейербаха неизбежно и «приговор» ему не будет окончательным.

§ 1. Мировоззренческий принцип рассмотрения разума человека

Антропологизм — основная особенность материализма Фейербаха. «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения дает мне целостность и индивидуальность»,— пишет Фейербах [7].

Сущность человека Фейербах осмысливает в категории чувственности, связывая с ней не только понятия целостности и индивидуальности, индивидуальной формы бытия, но и действительности [8], совершенства [9], множественности [10]. Существование осмысливается через понятия тела. «Тело есть существование человека; отнять тело — значит отнять существование; кто уже не чувствен, тот уже не существует» [11]. Чувственное существо — единство сущности и существования, и мозг как орган мысли «служит лишь в связи с человеческой головой и телом» [12]. На онтологию человеческой жизни, взятой в предельно обобщенном виде, без указания на конкретно-исторические формы бытия, указывает кроме дихотомии сущность — существование и другая пара: сущность — явление (проявление).

«Сущность жизни есть проявление жизни» [13].

Правота Фейербаха подтвердилась при разработке материалистического понимания истории. Действительные предпосылки, с которых начинает социальная философия марксизма,— «это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни...» [14]. И первой предпосылкой берется именно существование живых человеческих индивидов. «Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию,— телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе» [15]. И тогда, когда Маркс противопоставляет свое понимание сущности человека пониманию Фейербаха, он видит ее в совокупности всех общественных отношений, достигших стадии действительности, в том числе уровня индивидуальной конкретности и неповторимости [16]. Есть, конечно, принципиальная разница между чувственным индивидом Фейербаха и действительным, практическим индивидом Маркса. Однако важно подчеркнуть, что идея Фейербаха оказалась настолько плодотворной, что послужила основой для дальнейшего развития. Действительно, «возможность развития есть идея».

Но Фейербах не был бы философом, если бы его анализ основоположений человеческого бытия осуществлялся вне единства онтологического и гносеологического. Категория чувственности рассматривается им во всеобщей форме, как основание разума она имеет значение единичной индивидуальной непосредственности и в то же время — всеобщности. И в этом смысле она есть и эмпирическая данность, и теоретический принцип. В чувственности Фейербах

видит возможность снятия противоречия между бытием и мышлением, но такое снятие, которое удерживало бы и ту и другую стороны. Выходя в обосновании разума за его собственные пределы, сама деятельность разума как деятельность разумного индивида опирается на чувственность. Поэтому некорректно видеть в чувственности Фейербаха только продолжение сенсуализма. Это было бы так, если бы Фейербах ограничился исключительно гносеологической проблематикой. Напротив, его отрицание дуализма души и тела направлено как против вульгарного материализма, так и против объективного идеализма [17]. Через чувственность Фейербах находит путь к живому мыслящему индивиду, к его сознанию. В «мыслящем теле» Фейербах видит относительную противоположность материи и духа, видит исторически ограниченно, но верно, потому что в рамках основного вопроса философии, в рамках абсолютного противопоставления мышления и бытия, стоит на материалистической платформе.

В противоположность Гегелю вопрос о разумном индивиде решается Фейербахом прежде в плане отношения между сознанием и бытием, т. е. в плане материалистического осмысления основного вопроса философии. «Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности Кантом, но — заметьте себе! — это только устранение данного противоречия в пределах самого противоречия, в пределах одного элемента, в пределах мышления. У Гегеля мысль — это бытие; мысль — субъект, бытие — предикат» [18]. В методологическом отношении, с точки зрения философской культуры аргументации, видение «третьего» в чувственности, безусловно, существенно. Как уже доказано в марксистской философии, достоинством всеобщности и непосредственности действительности одновременно обладает общественная практика в ее наиболее развитых исторических формах, тем не менее именно Фейербах в наиболее обобщенной форме обратил внимание на значение и чувственности, индивидуальности для мышления. Здесь можно было бы воспользоваться собственными суждениями Фейербаха о различных видах критики. «Опровержение, характерное для критики, основанной на правильном понимании критикуемой системы, состоит... в том, что то понятие, которое составляет принцип данной системы и существует в ней как абсолютное, исключительное, единственно истинное, раскрывается только как определенное понятие...» [19]. Категория практики показывает как раз историческую несостоятельность чувственности быть абсолютным понятием, но в качестве определенного (относительного) понятия оно абсолютно. Что особенно очевидно в настоящее время.

Перейти от чувственности к деятельному и мыслящему индивиду непосредственно нельзя, но Фейербах не видит другой возможности сделать это, кроме как на основе этой категории. Деятель-

ностное, активное начало разумного индивида Фейербах показывает, вводя различия между теоретической и практической точками зрения человека. Наиболее полное и специальное изложение этого различия находим в «Изложении, развитии и критике философии Лейбница», в книге, получившей высокую оценку Ленина [20].

«Исходя из практической точки зрения, человек спрашивает познаваемый предмет: что ты для меня?»... С теоретической же точки зрения человек спрашивает познаваемый предмет: что ты такое для себя самого?» [21]. Различие между объективным и субъективным в познании и действии очевидно, но основная проблема дальше: кто являлся действительным субъектом деятельности и мышления,— вопрос, впервые сформулированный в теоретической форме Кантом. «Действуя практически, я субъективен, действуя теоретически,— объективен»,— продолжит Фейербах [22].

И здесь Фейербах оказывается перед серьезным противоречием между человеком как познающим, мыслящим и человеком как личным, чувствующим существом. Чтобы определить, как именно Фейербах выходит из затруднения, имеет, видимо, смысл различать не только объективное и субъективное, но и видеть в субъективном объективное, в объективном субъективное, различать мыслящего и познающего индивида, мышление познающее и мышление познаваемое. Например, он пишет: «В качестве мыслящего существа я не индивидуальное, не личное существо, а существо всеобщее — сколь бы мои мысли ни были отравлены субъективностью, индивидуальностью, это не имеет никакого значения для природы самого предмета или мышления — подчеркнем это еще раз» [23].

Как материалист Фейербах прекрасно понимает, что познавательная деятельность как в своем содержании, так и в своем способе (методе) обусловлена объективным содержанием самого предмета и в этом качестве общественна, надындивидуальна. В то же время в своей действительности она есть деятельность конкретного индивида. И в этом противоречии Фейербах видит основную проблему: проблему совмещения объективного и субъективного. Каким образом конечный, ограниченный, чувственный индивид может быть действительным субъектом бесконечного. Дихотомия теоретического и практического начал — самое общее ее решение. «Мышление или познание раскрывается здесь как беспощадная сила необходимости и справедливости, как некая чуждая мне сила — для нее я своими чувствами, интересами и склонностями, к которым в сущности говоря, сводится вся моя собственная, личная жизнь, совершенно безразличен, словом, здесь мышление — совершенно безличная деятельность» [24]. Поэтому познание объективной истины так утомительно, «что человек здесь должен отрешиться от точки зрения своей личности, которая ему так свойственна...» [25]. В познании индивид не может реализовать, осуществить свою индивидуальную субъективность и неповторимость, хотя, как мы покажем даль-

ше, в противоположность деятельности отчужденного разума, субъективность накладывает существенные ограничения на познающее мышление. Обращение к практической точке зрения поэтому неслучайно. Фейербах не абсолютизирует ее, чувство меры ему не изменяет, он достаточно диалектичен. Другое дело, насколько возможно правильное осмысление взаимодействия и взаимоперехода теоретического и практического начал на той основе, которую выбрал Фейербах.

«Вообще практическая точка зрения есть точка зрения жизни, та точка зрения, при которой я отношусь лишь как индивид или личность к объектам и субъектам или другим лицам помимо меня. Суть этих отношений составляет жизнь» [26]. Обратим внимание, что существенно: практическая точка зрения, по Фейербаху, не есть точка зрения изолированного индивида. Он указывает на социальный характер практического отношения индивида. По-своему он формулирует это следующим образом: «...Идея же бесконечности не только врождена человеку, но и сводится к идее человечности в человеке; эта идея не только необходимо присуща человеческому духу, но и составляет самую сущность и бессмертную сторону человека или, вернее, и есть бессмертие» [27]. Вспомним в связи с этим противоречие, на которое указывает Энгельс, противоречие между абсолютным характером человеческого мышления с точки зрения бесконечного поступательного движения познания и «осуществлением его в отдельных людях, мыслящих только ограниченно» [28]. Противоречие, думается, не между сущностью мышления и его проявлением, а в самой сущности.

Суждения Фейербаха о диалектике теоретического и практического начал своеобразны и, можно сказать, современны. Разное отношение к предмету, теоретическое или практическое, порождает и различия в самом Я. Познающее мышление «есть абсолютное безразличие ко всякой индивидуальности; это безразличие стирает всякую разницу между личностями, лишает их реальности, либо реальность личностей коренится в том, что они отличны друг от друга» [29]. Напротив, с практической точки зрения личность не нечто побочное, а существенная сторона. «Как бы разум или мышление — под ним я разумею свое мышление — ни были ограничены и определены моею индивидуальностью, все же здесь моя индивидуальность есть лишь акциденция, нечто само по себе случайное; ведь мой разум есть лишь известный вид разума, лишь известная форма его; а то, как я становлюсь причастным к разуму, есть лишь определенная форма приложения разума» [30]. Это положение Фейербаха примечательно во многих отношениях: и выделением в индивидуальном мышлении структуры разума, которой личность подчиняется, если хочет достичь истину; и то, что личный разум только вид общего разума, лишь его индивидуальная форма; и то, что личное приобщение ко всеобщему разуму и его употребле-

ние есть лишь определенная форма; и то, что личность относится (осознает) и ко всеобщему, родовому (если вид) разуму и к его виду. Уже здесь у Фейербаха просматривается проблема, в противоположность Гегелю осмысливаемая материалистически, взаимосвязи индивидуального и общественного сознания.

И хотя Фейербах очень высоко оценивает статус научного знания (он даже считает, что тот, «кто не может отвлечься от себя самого, как, например, обычный, чувственный человек, тот не способен к мышлению, к науке» [31]), общая логика его рассуждений выводит, пусть частично и бессознательно, за пределы так называемого классического типа рациональности [32]. Его противопоставление теоретической (научной) точки зрения практической и индивидуально-личностной является в какой-то степени компромиссом между старым и новым.

Действительно, с одной стороны, «для мысли действие всегда есть необходимое следствие, или необходимое действие; необходимость существа в метафизическом смысле превращается в действие воли в практическом смысле». Действие все же следствие объективной мысли. Практически индивид должен стоять все же на точке зрения науки, необходимости. «Вместе с волей дается существование, с разумом дается сущность. Если мы достигаем сущности, то тем самым ликвидируется все остальное, следовательно, и существование» [33]. Но существование не выводится из сущности, как следствие из причины. И дело не в логике. Для классики действительно было характерным мыслить переход от сущности к существованию как непосредственный. Научный и общественный опыт конца XIX начала XX веков показал, мягко говоря, наивность таких представлений. Теоретическая точка зрения детерминирована объектом, практическая — субъектом. Категория сущности (и закона) принадлежит объективной реальности, категория существования — субъективной, хотя это вовсе не означает, что они разделены непреодолимой пропастью. И Фейербах это видит, правда, своеобразно. «Существование есть самодеятельность. Но это предполагает нечто, себя осуществляющее. Существование есть воля, сущность и разум» [34]. Фейербах здесь не говорит, что является источником самодвижения, самодеятельности. Он показывает, что у существования должна быть объективная, следовательно, разумом осваиваемая основа. Поэтому «полагать волю как принцип вещей — значит поэтому постигать вещи лишь внешне, относительно, по их модальности»[35]. В то же время Фейербах пишет: «С точки зрения моего отношения к предмету и сам предмет необходимо определяется иначе. Чем я являюсь по отношению к предмету, тем и он оказывается по отношению ко мне» [36]. Здесь уже диалектика объективного и субъективного просматривается более определенно.

Противоречие между теоретическим и практическим началами

в том виде, в каком противопоставляет их друг другу Фейербах, кажется неразрешимым, а противоположности — непримиримыми. С одной стороны — мышление или познание «как некая чуждая сила» и безразличие для личности «познал ли я то или другое», с другой — «с практической точки зрения все дело в том, сделал ли я то или другое. Я сделал это, и никто другой. Великий вопрос вины или невиновности зависит от этого различия» [37]. Как перечеркнутая пометка Маркса на полях «Немецкой идеологии»: «деятельность и мышление, т. е. лишенная мысли деятельность и бездеятельное мышление» [38]. Нужна, следовательно, разумная деятельность и деятельное мышление. Фейербах это делает, но как? Разумная деятельность — это бытие разумного индивида, преодолевшего и осознавшего отчужденный в религии и схоластической философии характер своей сущности. Деятельное мышление — это его новая философия, философия для человека. Чего нет (и не могло быть в рамках его мировоззрения) у Фейербаха? — На основе принципа чувственности нельзя полностью раскрыть содержание познающего индивида как личности, хотя Фейербах четко дифференцирует в мыслящем индивиде то, что принадлежит объекту, а что субъекту познания. Его практическая философия не была... практической. Думается, что основная причина в том, что данная проблема вообще не теоретического порядка, не умозрительная. В рамках созерцательного материализма подобная задача вообще оказалась неразрешимой. Тем не менее результат, полученный Фейербахом на путях гносеологического анализа, значителен. Фейербах на материалистической основе ставит проблему субъекта — объекта [39]. Ведь когда он рассматривает познающего индивида как мыслящую личность, как чувственно-практического субъекта, по существу, рассматривается вопрос об освоении отдельным человеком общественных «мыслительных» производительных сил, вопрос о том, как вернуть человеку его собственную сущность, его собственный разум. Бог — сущность рассудка. «Эта сущность — не что иное, как разум — ум или рассудок. Бог как противоположность человеку, как нечеловеческая, то есть не индивидуально человеческая, сущность, является объективированной сущностью рассудка» [40]. Бог в данном случае — превращенная индивидуальная сущность рассудка, взятая в общечеловеческом значении, ибо «рассудок — достояние рода» [41]. Но бог, по Фейербаху, символизирует и деятельное начало, потому «точка зрения теологии по существу есть практическая точка зрения человека; философская точка зрения есть точка зрения теоретическая (в общем и первоначальном смысле слова)» [42].

Фейербах намечает несколько сечений теоретического анализа разумного индивида. Дихотомия теоретического и практического начал позволяет различать не только философию и религию, но в самой сущности разума, воплощенной в отчужденной форме, видеть познавательно-содержательное и деятельностное содержание.

Дихотомия отчуждение — свобода позволяет различать в мыслящем индивиде подчинение индивидуальной мысли разуму как общечеловеческому достоянию и то, что принадлежит самой мыслящей личности как чувственной и индивидуальной. «...В ощущении я являюсь единичным, в мышлении — всеобщим. Однако в ощущении я не менее всеобщ, чем в мышлении единичен» [43].

Другое дело, что противоречие между отчуждением и свободой, как и между сущностью и существованием в принципе, как нам представляется, не может быть разрешено на основе антропологического подхода. В этом смысле использование термина «практический материализм» Марксом и Энгельсом имеет принципиально иной смысл, нежели аналогичное значение у Фейербаха. «Фейербах говорит о «человеке как таковом», а не «действительном, историческом человеке». «Человек как таковой» на самом деле есть «немец» [44]. В то же время можно признать, что обращение Фейербаха к дихотомии чувственное — рациональное показывает бесперспективность исследования разума человека «только в форме объекта» (Маркс). Хотя Фейербах постоянно наталкивается на противоречие и различие между отчуждением (господством) и подчинением индивидуального сознания разуму как общечеловеческой категории, полная понятийная дифференцировка ему не дается. Сущность вещей не видна с точки зрения обособленного единичного сознания.

Маркс назовет великим подвигом Фейербаха и то, «что отрицанию отрицания, заявляющему, что оно есть абсолютно положительное, он противопоставляет покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное» [45]. Таким положительным, по Фейербаху, является чувственность. В противоположность Я самосознания духу, превращенному современной философией в принцип, Фейербах превращает в принцип чувственность. Дух абстрагирован от человека, заимствован у него, есть только то, что должно быть мыслимым, а потому является чем-то сомнительным. Напротив, «непосредственно достоверно только чувственное: только там, где начинаются чувства, прекращается всякое сомнение и спор» [46]. Спор по поводу понимания чувственности, однако, возник, и не только спор, а обвинение Фейрбаха в вульгарности и банальности. § 43 «Основных положений философии будущего» породил критику и «Критические замечания» Фейербаха. Он, между прочим, замечает, что противоречия можно обнаружить всюду, «если не обращать внимания на основания, по которым что-либо сказано, и на отношения, в которых что-либо говорится» [47]. Для правильного понимания антропологического измерения разума человека обратимся к основаниям самого Фейербаха.

Для спекулятивной философии чувственное не есть нечто непосредственное и достоверное. Прежняя абсолютная философия из-

гнала чувство в сферу явления конечного, случайного, несущественного. В рамках такой логики значение чувственного ничтожно. Строго говоря, опосредованное бытие чувственного в качестве видимости и при абсолютизации сверхчувственного разрушает саму диалектику непосредственного и опосредственного. Поэтому для спекулятивной философии чувственное есть нечто и вульгарное, и самоочевидное, и бессмысленное [48]. Фейербах, порывая с такой аргументацией, избирает, скажем так, исторический способ рассмотрения. Изменяя ракурс видения, на основе изменяющегося исторически отношения между объективным и субъективным он считает, что способность разума человека брать вещи в их собственном предметном содержании является более поздним образованием. «Первоначально люди видят вещи лишь так, как они им являются; они видят их не в их подлинной природе; видят в вещах не самые вещи, но только свои вымыслы, вкладывая собственную сущность в эти вещи, не отличая предмета от его представления» [49]. В самом деле, субъективизм познания является необходимым дополнением объективной зависимости от вещей. Подчинение предметному содержанию мира неизбежно порождает превращенные формы его осознания. Дифференцировать предмет идеи и идею предмета при таком положении просто невозможно. Фейербах видит задачу философии, как и науки вообще, не в том, чтобы превращать вещи в мысли и представления, а в том, чтобы сделать разум и чувства способными видеть объективное предметное содержание вещей, останавливаться не на вещах», «переведенных на язык мысли», а «на вещах в их подлинном виде, в оригинале» [50].

Таким образом, чувственное непосредственно достоверно по своему объективному основанию. Фейербах противопоставляет представлению и мысли созерцание [51], но, думается, не в аспекте активности или пассивности этого отношения, а с точки зрения непосредственной данности мира человеку в его чувственности. В чувствах вещи для человека обладают реальным, мы сейчас сказали бы, объективным содержанием. Созерцание есть способ непосредственной связи человека с миром вещей, оно не искажает мир, как объективное созерцание (или созерцание объективного), оно получает значение действительного. В созерцании человек «вырывается из самого себя, в представлении он остается в самом себе» [52]. Но чувственность только одной стороной обращена к реальности мира, другой — к реальности самого человека. Фейербах — материалист, основание человеческой чувственности он видит в самом объективном мире, но интересует его в первую очередь сам человек и его разум в этом мире. «...Человек, который увлекается воображаемыми существами или существами абстрактной мысли, сам не есть действительное, подлинно человеческое существо, но лишь абстрактное или фантастическое. Реальность человека зависит только от реальности его объекта» [53]. Возникает вопрос:

каким все же образом отдельный индивид в формах созерцания и чувственности различает себя и свой предмет, сферу объективного и субъективного?

Не только «внешние» предметы служат объектами чувств,— и «человек дан самому себе только чувственно» [54]. В качестве чувственного объекта он сам для себя предмет. Но не посредством рефлексии или самосознания, а посредством другого человека. Тождество субъекта и объекта «может стать истиной и действительностью только в чувственном созерцании, которое человек получает от человека» [55]. Человек противоположен предмету (природному) не непосредственно (не может вещь быть предметом для другой вещи), а опосредованно. Предмет раскрывает свою объективную данность чувственности именно человека, поэтому чувственное созерцание как человеческое отношение составляет как тождество субъекта и объекта, так и различие. Чувственное созерцание полагает и человеческий предмет, и человеческое как предмет.

Маркс, проясняя причины становления человеческих чувств теоретиками, т. е. рассматривая свой предмет объективно, отмечает, что «они имеют отношение к вещи ради вещи, но сама эта вещь есть предметное человеческое отношение к самой себе и к человеку, и наоборот» [56]. Полную эмансипацию всех человеческих чувств Маркс, как известно, связывает с уничтожением частной собственности. Чтобы эти чувства стали человеческими «как в субъективном, так и объективном смысле», нужно уничтожить отчужденную форму чувственности, порождаемую частной собственностью — форму или чувство обладания [57]. Сходство этих суждений Маркса и Фейербаха требует некоторых пояснений.

По нашему мнению, в основе этого сходства лежит всеобщая форма предметности содержания мышления — форма отношения, раскрывающая опосредованное бытие вещей, их существование через другое. Отношение, как вещь и свойство,— всеобщая форма предметного существования мира. Маркс, однако, впоследствии расширяет рамки всеобщих форм предметности, соответственно — форм мысли, до процессуальности. Капитал анализируется им всесторонне. Критикуя Рикардо, Сисмонди и других за то, что они считают производительным только труд, но не капитал, Маркс показывает, что в основании их утверждений лежит понимание капитала в форме вещи: они берут капитал, имея в виду лишь его вещественную субстанцию, сырье и пр. [58]. Между тем капитал в его специфической определенности формы есть рефлектированное в себя производственное отношение, а сам труд является производительным только тогда, когда он включен в капитал [59]. Более того, «капитал — это вовсе не простое отношение, а процесс, в различных моментах которого он всегда остается капиталом» [60]. Если к этому добавить такие характеристики капитала, как капитал есть деньги в «третьем» измерении или «капитал по существу дела — это ка-

питалист»[61], то мы получим более полный спектр употребления Марксом различных методологических форм. Добавим также, что понимание капитала как процесса неминуемо поднимает вопрос о субъекте. Не случайно Маркс, характеризуя главный недостаток фейербаховского материализма, отмечает, что «чувственность (предмет, действительность) берется им только в форме объекта или форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»[62], иными словами, в форме отношения, а не процессуально. И все же фейербаховская оценка чувственного созерцания прежде всего должна проводиться с исторической точки зрения, адекватно его вкладу в развитие философии.

Фейербах полагает чувственность в качестве сущности человека не произвольно. Основой для определения является противопоставление человека и бога. Если «бог человека есть не что иное, как обожествленное существо человека»[63], то критика бога и религии поможет понять самого человека и бога. Иначе говоря: «Теология есть антропология»[64]. Не случайно критика религии является «нравственной необходимостью» человека. Для спекулятивной философии «религия есть бог в форме представления»[65]. Напротив, для антропологического материализма «сущность христианской религии коренится не в представлении, а в чувственном созерцании — это форма, орган высшего, божественного существа»[66]. Если чувственное созерцание — форма бога, а бог в человеке есть не что иное, как человеческая сущность, то человеческой сущностью является чувственное созерцание. Спекулятивная философия в «сумерках рефлексий» сводит чувственность только к определенности ее формы. «В действительности же сущность есть как раз то, что для рефлексии представляется лишь формой»[67]. Это «лишь» выдает ограниченную возможность идеалистической диалектики, ведь собственная сущность чувственности, по Фейербаху, как раз в неотделимости ее от формы.

Логично, далее, что предметом человеческой чувственности можно считать только человека. «...Главным, самым существенным чувственным объектом человека является сам человек, что только во взгляде человека на человека загорается свет сознания и ума»[68]. У Маркса: корнем для человека является сам человек; завершающий итог критики религии в том, что «человек — высшее существо для человека»[69]. Почему? Фейербах не эксплицирует теоретически смысл этого вывода, для утверждения гуманизма ему важно было в первую очередь отнять человека у бога. На наш взгляд, имея перед собой понимание капитала в форме процесса, можно сказать, что в отличие от других предметов адекватным предметом человека может быть только сам человек, в человеке его собственная сущность неотделима от ее формы, человеческая сущность сохраняется во всех предметных формах, даже в боге. С марксистской точки зрения сущность человека не исчерпывает-

ся чувственностью. Определенный момент ее абсолютизации Фейербахом обусловлен противостоянием религии и спекулятивной философии, т. е. имеет «историческую подоплеку» (выражение Энгельса). Опираясь на сравнительно-исторический способ рассмотрения и исходя из того, что «точка зрения абстракции» отнюдь не является естественной и абсолютной, опираясь на историю человечества и историю той же религии, Фейербах отмечает в своих «Критических замечаниях», что «первоначально и непосредственно достоверным для нее (истории.— *Авт.*) является чувственная сущность как природы, так и человека; что люди, по меньшей мере первоначально, всякую достоверность ставят в зависимость от чувств, что для них только то есть, что есть чувственно» [70]. Недоверие к чувственности идет не от самой чувственности, а от «чувственной видимости», от «абстрактной чувственности», скажем, от превращенных форм чувственности, иными словами, идеалистические установки искажают не только мышление, но и деформируют механизм чувствования. К примеру, религиозная вера в реальное существование сверхъестественного полагает возможным чувствование нереального, что в общем-то равносильно желанию «видеть время» и «обонять пространство».

Когда Фейербах в своих «Основах» выставляет чувства в качестве критерия, т. е. признака и основы, для человека и действительности, он противится пониманию чувственности именно как неистинной, нереальной. Существенно также, что человеческие чувства невозможны «без разума и мышления, ибо мышление требуется даже для чистого зрения» [71]. «Я не могу видеть, если я не делаю чего-либо предметом своего внимания, если я не обособляю чего-либо от окружающих предметов и не фиксирую его для самого себя» [72]. Чувство и мышление существенно между собой взаимосвязаны, порознь они не представляют собой чего-либо. «Мышление разлагает, отыскивает и извлекает из явлений единое, одинаковое, общее, но для того, чтобы найти его, оно должно сначала чувственно воспринять чувственные явления» [73]. Чувственность, лишенная мысли, останавливается на отдельном явлении, понимание ограничено модусом чувства. Мысль, лишенная чувственности, порождает химеры, царство духов. «...Мыслящее же созерцание связывает различного рода чувственные факты, не имеющие как будто бы ничего общего друг с другом, в одно целое, во взаимосвязь, и человек мыслит только тогда, когда он поднимается до такого связывания чувственно воспринятого» [74]. Как видно, Фейербах вместе с чувственным созерцанием использует и «мыслящее созерцание», однако собственно мышление не образует «сверхземного мысленного мира». Человек, всегда оставаясь на «почве земли и чувственности», на ступени мышления «лишь перемещает себя в сферу расширившегося, неограниченного, универсального чувственного созерцания» [75]. Таким образом, можно считать, что универсальное

чувственное созерцание включает и непосредственное чувственное созерцание, и развитое мышлением «мыслящее» созерцание, а также требует чувственной основы для продуктов человеческого разума. Задачу философии Фейербах видит «не в том, чтобы превратить вещи в мысли и представления, но в том, чтобы невидимое для простого глаза сделать видимым, то есть предметным» [76]. Такое понимание универсального чувственного созерцания, думается, не совпадает с содержанием понятия сенсуализма. Мысль Фейербаха в другом. Мышление не повторяет то, что дает чувственность,— нормальное человеческое мышление просто не может обходиться без чувств как в фазе получения обобщения, так и в фазе превращения идеального в реальное. Универсальность чувственного созерцания как свойство действительного человека имеет форму всеобщности и опирается на объективность материального мира.

Фейербах прекрасно видит, что с ростом духовной культуры человечество теряет необходимость непосредственного чувственного созерцания [77]. С увеличением опосредованности в культуре возрастает роль знаковых и символических средств. К примеру, при чтении глаз уже не выступает в своем бытии и не имеет своего специфического объекта, «буквы ведь чувственные знаки слов, имеющих, как таковые, значение только для разума, а не для чувств» [78]. Фиксируя извращенный характер «нашей» культуры, он отмечает и отчуждение человека от своих чувств. «...Нет ничего удивительного и в том, что именно поэтому человек превращается здесь в искаженное, изуродованное, призрачное существо, вместе с чувствами теряет, в конце концов, и здравый человеческий ум» [79]. Его видение, однако, лишенное развитого социального измерения, не позволяет ему различать в разобщенности разума и чувственности то, что принадлежит собственно отчуждению и имеет определенный конкретно-исторический смысл, и то, что имеет объективную историческую тенденцию. Когда «к господству приходят все более и более абстрактные, т. е. такие мысли, которые все более принимают форму всеобщности» [80], то это неизбежно оказывает деформирующее влияние на чувственность. Поэтому защита Фейербахом человеческой чувственности является одновременно протестом против буржуазной действительности и защитой человека. В противоположность реальности, порождающей «сознание как абстракцию от материи» (Маркс), Фейербах утверждает чувственное созерцание, не отчуждаемое от индивида.

Точка зрения чувственности логически направлена как против спекулятивной философии, так и против «точки зрения обособленного одиночки». Понятие чувственности имплицитно содержит посылку о множественности живых людей и о множестве эмпирических человеческих сознаний. Однако в отличие от идеалистического монизма, для которого эта множественность сознаний по отношению к «сознанию вообще» случайна и, по словам М. Бахтина,

излишня, человеческая чувственность, напротив, предполагает других людей и общение между ними. Или, как писал Л. С. Выготский: «...сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности» [81]. Более того, возникновение идей, понятий, вообще разума прямо связывается Фейербахом с общением между людьми. По-своему это положение направлено как против «робинзонады», так и против абсолютизации духовных способов связи людей между собой. Чувственное созерцание — результат непосредственного общения, и Фейербах уделяет ему преимущественное внимание. Но опосредованное общение полагает развитие обобщений в форме понятий и языковых средств. Причем при несовпадении форм общения и обобщения общение остается непосредственным и мистифицированным. Здесь действует закон: «Какова форма общения, таково и обобщение. Общение и обобщение внутренне связаны между собой» [82]. В том и другом случае «сообщество людей» определяет значимость и чувственности, и разума. Поскольку даже чувственная достоверность предмета для одного индивида опосредована наличностью другого, то она получает человеческий смысл в таком соотношении [83]. Разум расширяет возможности такой относительности до размеров рода «человек». Чувственность связывает людей непосредственно,— в этом ее необходимость и ограниченность. Разум связывает людей опосредованно, в рамках социальной целостности; если эта целостность «подлинная коллективность», эта связь тоже непосредственная. Отчужденный разум тоже связывает, но окольно, поэтому больше разделяет, чем объединяет. Энгельс опирается на Фейербаха, когда говорит, что «пока сильна и жива вера в этот потусторонний фантом, до тех пор таким окольным путем человек добивается хоть какого-нибудь содержания» [84].

Острие критики Фейербаха направлено не против мышления, а против отчужденного, в том числе и от чувств, мышления. И он обосновывает не чувственность изолированного индивида, а разумную, обобществленную чувственность, можно сказать, и как социальную категорию. Таким образом, реальность предметного содержания чувственности и способ ее существования в межличностном общении взаимодополняют друг друга. Тем самым антропологический материализм Фейербаха есть шаг вперед в сравнении с натурализмом материализма Нового времени по той причине, что имеет в своем арсенале хоть какие-то, но исторические аргументы. Маркс отмечает, что мыслителям XVIII века человек «представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, ибо именно он признается у них индивидом, соответствующим природе, согласно их представлению о человеческой природе, признается не чем-то возникающим в ходе истории, а чем-то данным самой природой» [85]. В этом смысле чувственное созерцание как универсальное связывает отдельного индивида с родом не

только внешним (с «близлежащим» индивидом), но и внутренним, существенным способом, как человека с человеком в структуре общения. Поэтому реальным субъектом оказывается и единичный человек, и образование Я-ТЫ. Здесь мы видим исторически ограниченную попытку связать на материалистической основе род «человек» с единичным человеком. Антропологизм Фейербаха и есть исторический способ понимания и объяснения этой связи.

В противоположность немецкому классическому идеализму, теоретически осваивавшему эту связь, но в виде подчинения отдельного индивида некоей надындивидуальной, даже трансцендентной системе, Фейербах ставит в центр внимания не род, а человека. Маркс объясняет, что лежит в основании одной из плодотворных и объективных тенденций немецкого философского идеализма. «Существуя и действуя в рамках отчуждения, люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и человеческую родовую деятельность только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.» [86]. Действительная зависимость людей от природы и друг от друга, порождаемая частной собственностью и существующим разделением труда, с необходимостью требовала сознания трансцендентности. Но характер объяснения самого Фейербаха, ограниченный в общем-то только предшествующим мыслительным материалом и не выходящий из него, подчинен логике противопоставления содержанию спекулятивной философии и религии. В противоположность «роду» Фейербах полагает сущность отдельного человека тоже в родовой форме, и чувственность эту сущность выражает. Ограниченный такой альтернативой, он отрицает бытие мудрости и разума (как родовых понятий) в качестве особых существ, «в виде ли богов, или свойств бога, или в виде платоновских идей, или гегелевских самополагающихся понятий» [87]. Напротив, разум (если говорить пока только о нем) является свойством индивидуального существа, атрибутом или определением индивидуальности, и «эти общие понятия предполагают существование индивидуальности, а не наоборот» [88]. Следует отметить, что Фейербах не просто постулирует свою позицию, но и по-своему объясняет, почему, например, теизм предпосылает родовые понятия («по крайней мере содержание их»), называемые им богом, в качестве источника и прародителя действительных вещей, почему он индивидуумов производит от общего, а не наоборот. Существенным признаком отчужденного мышления у Фейербаха является разорванность разума и чувств,— «общее как таковое, родовое понятие существует в мышлении и для мышления; поэтому и получается, что человек приходит к мысли и вере в то, что мир вышел из идей, из мыслей духовного существа» [89]. Общее как таковое, как «родовое» понятие, как абстрактно-общее в противоположность конкретно-общему действительно не удерживает в своем со-

держании какое-либо чувственно-конкретное содержание, являясь абстракцией от конкретных вещей, оно порождение безличного разума. Отдельный индивид в лучшем случае может быть только носителем такого умственного процесса. Важно также, что результаты такого абстрагирования «назад» не возвращаются, не реализуются, не претворяются в действительность, поэтому и получают превращенную форму реального существования.

Фейербах останавливается на полдороге — «главное-то остается еще не сделанным» (Маркс). Слишком непосредственная «близость» от форм религии и спекулятивной философии не позволяла видеть окольную зависимость от них. Что может противостоять богу как объективированному и олицетворенному родовому понятию человечества? — Человек вообще. Но бог «обладает» эмерджентными свойствами, отсутствующими у отдельных людей, и немецкая классическая философская мысль осмыслила их по-своему. Фейербах отрицает, что род обладает самостоятельной сущностью, но имеет ли ее человек вообще? Противоречия между формой и действительным содержанием в рассуждениях Фейербаха не могут все же скрыть от нас пафос его философских разысканий: Фейербах решительно против того, чтобы индивиды приносились в жертву историческому процессу, против подчинения разума человека родовым понятиям. В то же время нельзя утверждать, что Фейербах абсолютизирует противоположность общечеловеческого и индивидуального. Напротив, общественное отношение «человека к человеку» он делает, по словам Маркса, основным принципом своей теории [90]. Историческое измерение позволяет оценить антропологический принцип рассмотрения человека еще более отчетливо и недвусмысленно. В основание различия, противоположности и противоречия между способностями рода «человек» (включая и умственные, духовные) и отдельного индивида Маркс кладет материальный, объективный фактор: развитие общественного производства. Производству для производства (производству как таковому, производству ради производства) противостоит производство для человека. «Производство ради производства есть не что иное, как развитие производительных сил человечества, т. е. развитие богатства человеческой природы как самоцель» [91]. Этой цели противоположно благо отдельных людей.

Исторический анализ социально-экономического и культурного развития приводит Маркса к выводу о том, что «развитие способностей рода «человек», хотя оно в начале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида» [92]. Разрушит в пользу отдельного индивида! При таком подходе развитие каждого отдельного человека становится критерием общественного развития. Значительный вклад философии Фейербаха в этот процесс несомненен, ведь он обосновывает разум как разум единичного, конечного

существа, хотя еще и в родовой форме. Когда интересы развития рода и отдельного индивида противостоят друг другу как крайности, в основу их единства может быть положен абстрактно-общий признак. Антропологическая концепция субъекта-объекта этот признак — универсальное чувственное созерцание — объясняет теоретически.

И все же каковы представления Фейербаха о рассудке и разуме человека?

§ 2. Диалектика чувственного и рационального в индивидуальном сознании

Фейербах в определенном смысле эволюционирует в своем понимании разума от докторской диссертации (1828) до основных положений новой философии (1843—1844). Если первоначально преимущественно его интересует вопрос об отношении разума к человеку, то впоследствии — отношение человека к разуму. По сравнению с Кантом, развернувшим в своих многотомных исследованиях в рамках познавательных способностей различия между рассудком, способностью суждения и разумом, может показаться, что Фейербах делает шаг назад. Ведь для него разум, ум, рассудок синонимы в контексте рассуждений. Априорный характер кантовских познавательных форм уже не кажется сейчас лишенным большого смысла, особенно с точки зрения успехов в обосновании особенностей теоретического знания. Тем более Фейербаху нужны были веские аргументы, чтобы отказаться от развития идей своего великого предшественника. Основным его аргументом был материализм. «Как мышление относится к бытию, как логика относится к природе? Обоснован ли переход от одной к другой» [93] Фейербах не возражал бы, наверное, против конструктивной и дедуктивной логики разума, но он справедливо спрашивал, насколько верны законы мыслительной деятельности, если ум оторван от объекта и субъекта познания. «Итак», «другое» логики дедуцируется не из логики, не логическим, а алогическим путем, другими словами, логика только потому переходит в природу, что мыслящий субъект вне логики натыкается на непосредственное бытие, на природу, и вынуждается к признанию ее благодаря непосредственной, то есть естественной, точке зрения. Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя» [94]. В противоположность Канту, исследовавшему возможности и границы познания из априорных принципов, познавательные способности до их использования, Фейербах видит основания познания и мышления вообще в материальных условиях бытия и понимает их не только в качестве эмпирической данности, но категориально, хотя исторически и ограниченно. Поэтому сомнения Фейербаха имеют большой смысл.

Что такое рассудок? Самое существенное приращение в понимании рассудка, мышления, которое делает Фейербах, состоит в признании их общественного характера. «Существенный признак человека заключается в том, что он мыслит; поэтому мышление есть нечто общественное, всеобщее; разум — это человечность людей, их род, поскольку они существа мыслящие» [95]. В качестве мыслящего существа индивид не единичное, а всеобщее существо, поэтому в этом качестве не отличается от другого. В связи с этим Фейербах дифференцирует по крайней мере три момента: всеобщий характер мыслительной деятельности — в том смысле, что ее законы имеют общечеловеческий, а не индивидуально-личностный характер; всеобщий характер разума с точки зрения его способности к объективному отражению; наконец, разум в его отношении к индивиду. Фейербах не абсолютизирует противоположность общего и единичного в разумной деятельности, а ищет специфическую форму единства, тем самым решает по-своему старую задачу о диалектике необходимости и свободы. Новым здесь является то, что он, с материалистических позиций осмысливая отчужденный характер разума — «сущность разума, его могущество воплощается в боге» [96], ставит проблему субъекта познавательной и практической деятельности.

«...Разум не есть мое свойство, или способность, или сила, присущая мне как отдельному чувственному человеку; он составляет нечто отдельное от меня, отдельного от других» [97]. Понимая всеобщее содержание разума и в то же время резко протестуя против его отчуждения от отдельного чувственного индивида, Фейербах находит пути их соединения. Двигаясь в рамках логики противопоставления разума как абсолюта разуму как индивидуальной духовной деятельности, Фейербах видит эту снятую противоположность в чувственности. «Что касается человека, то разум есть отношение, которое на деле находится, собственно говоря, в противоречии с его монотеистической сущностью; это связь человека с человеком, тождество Я и ТЫ. Поэтому явления, удостоверяющие зависимость разума от физического начала, относятся только к индивиду, а не к разуму» [98]. Фейербах, как видно, выявляет здесь еще один аспект критики: противопоставляет единому разуму (в отчужденной персонифицированной форме — единому богу) множественность мыслящих и чувственных индивидов, и на этой основе различает в индивидуальном сознании то, что является всеобщим, принадлежит отношениям и связям между людьми, и то, что относится только к индивидуальности. В основу индивидуальности Фейербах кладет чувственное, физическое, телесное, природное начало. В рамках его логики индивидуальность еще не мыслится как социальная категория, как способ существования всеобщего. Важно также и следующее: «Только посредством рассудка и в рассудке человек получает силу абстрагировать от самого себя, то есть от своей субъек-

тивной, личной сущности, возвышаться до всеобщих понятий и отношений, отличать объект от производимого им впечатления, рассматривать его по существу, помимо его отношения к человеку» [99]. Рефлексия по поводу своей индивидуальности возможна, по Фейербаху, как общественное явление. В то же время отвлечение от диктата единичной чувственности возможно в приобщении к общечеловеческому разуму. Проблема между тем остается, пока логика рассуждений ограничивается «или — или»: или разум, или индивид.

В противоположность схоластической и религиозной философии Фейербах мыслит в этом пункте весьма диалектично, и потому прежде всего, что мыслит материалистически. Рассудок как достояние рода — результат простой абстракции, абстрактно-общего обобщения от мышления живых, индивидуальных и телесных людей. Эта общечеловеческая способность, вынесенная за пределы индивидуальности, дает «бесконечный дух». С одной стороны, такая трансформация покоится на объективно общественном характере рассудочной деятельности, с другой — на объективном содержании этой деятельности как отражательной. Вскрывая отчужденный характер рассудка, прежде всего через анализ его превращенной религиозной формы, Фейербах обращается к мышлению индивидуального и телесного индивида. Но! «...Следуя философии Гегеля, чтобы разрешить противоречие между мышлением как чем-то всеобщим и мышлением, эмпирически данным и единичным, мне пришлось бы посредством диалектического единства всеобщего и единичного, посредством положения «общее есть единичное, единичное есть общее» определить или реализовать спинозовскую субстанцию всеобщего и единого разума как нечто индивидуальное, единичное, а идею Платона, согласно которой индивид лишь причастен разуму, превратить в энтелехию Аристотеля» [100]. Но такой ход мысли противоречил бы исходной материалистической посылке Фейербаха. Следовательно, нужно было избрать другую логику рассуждения, нежели диалектику общего, особенного, единичного, ибо она приводила к пониманию разума в качестве самостоятельной единичной субстанции, в конечном счете — к богу. «...Идя по стопам Гегеля, я пришел бы лишь к абстрактной единичной, совпадающей со всеобщностью, к единичности, представляющей логическую категорию, и никогда не пришел бы к подлинной единичности, являющейся лишь делом чувств, опирающейся лишь на достоверность чувственности; логика ничего не знает и не хочет знать о такой единичности» [101].

Наверное, нельзя обвинять Фейербаха в недопонимании диалектики Гегеля или в ее неприятии, просто он мыслит на совершенно иной, материалистической мировоззренческой основе. Объединяя разум и индивидуальную чувственность, телесность, Фейербах вводит новую исследовательскую парадигму. Мышление в значении рассудочной деятельности (рассудок) Фейербах связывает с языком.

«Исключительную значимость и подлинность разума» — с мыслящим индивидом, телесным и чувственным.

«Как долго водила меня за нос всеобщность разума, всеобщность фихтевского и гегелевского Я, пока наконец с помощью моих пяти органов чувств я не понял во спасение свой души, что все затруднения и тайны голоса, в смысле разума, находят разрешение в значении слова! Вот почему слова Гайма: «Критика разума должна превратиться в критику языка»,— в теоретическом отношении кажутся мне столь близкими»,— пишет Фейербах [102]. Обращение к номинативной функции языка не случайно, так как позволяет, с одной стороны, видеть реальное и только словесное, только в воображении, в сознании, как часто говорит Фейербах, содержание мышления; с другой — противопоставить абстрактное мышление мышлению, имеющему в своей основе чувственность и индивидуальность. Поэтому «бог есть лишь имя» [103]. Напротив, «для чувственного сознания все слова — имена, имена собственные; сознанию они сами по себе совершенно безразличны. Они для него лишь знаки, при помощи которых сознание кратчайшим путем достигает своей цели. Здесь язык не относится к сущности дела» [104].

Обращение к коммуникативной функции языка позволяет с новой стороны осветить деятельность рассудка как общей, родовой, общечеловечной. «Язык есть не что иное, как реализация рода, опосредование Я и ТЫ, чтобы устранением их индивидуальной разобщенности воспроизвести единство рода» [105]. Добавим — язык есть условие реализации рода и внутри сознания отдельного индивида, ибо противопоставление Я и ТЫ неизбежно ведет к выделению в структуре сознания подструктуры самосознания. В то же время язык как условие общения, образования духовной общности необходим для механизмов доказательства и поиска самой истины. Доказательство как определенная логическая процедура имеет смысл в посреднической деятельности для других. Первоначально «если я хочу нечто доказать, что это я доказываю для других» [106], тем самым, следовательно, доказываю и для себя. Еще более ценно в суждениях Фейербаха наряду с общественным характером логичности мышления всеобщность истины, единство предметного содержания и языковой формы высказывания, суждения. «Что истинно, то не есть исключительно мое или твое достояние,— это есть достояние всеобщее. Мысль, единящая меня и тебя,— истинная мысль. Это единение есть санкция, есть знак, подтверждение истины, только потому, что самое единение есть истина» [107].

Вместе с классическим пониманием истины с точки зрения теории отражения Фейербах, как видно, осмысливает понятие истины нетрадиционно, в контексте диалектики общения и обобщения, вводя тем самым социально-психологический параметр. Под таким углом зрения еще больше высвечивается и общественный характер индивидуального механизма мышления, порождающего истинные

суждения. «Поэтому,— пишет Фейербах,— всякое доказательство не есть опосредование мысли, в мысли или для мысли же, но при помощи языка — опосредование мышления, поскольку оно мое мышление, с мышлением другого, поскольку оно его мышление,— где собрались двое или трое во имя мое, там и я посреди них: там и разум, там и истина посреди нас. Это есть посредничество между Я и ТЫ для познания тождества разума, или такое посредничество, посредством которого я доказываю, что моя мысль — не моя, но мысль в себе и для себя,— поэтому она так же хорошо может быть и моей мыслью, как и мыслью другого» [108].

Фейербах не считает различные виды доказательств и заключений формами разума, но всегда лишь формами сообщения и выражения. По той, видимо, причине, что формы разума следует искать там же, где заложена сущность разума,— в самом мыслящем индивиде, как он его понимает. Доказательство без сообщения бессмысленно, но и само сообщение не есть сообщение материальное, следовательно, реальное. Реальным сообщением Фейербах считает такое, которое обладает телесностью, которое природно и в отношении которого человек пассивен, созерцателен [109]. Напротив, духовное я воспроизвожу сам в своей самодеятельности. Поэтому собственно «мышление есть непосредственная деятельность, поскольку оно — самодеятельность. Никто не может за меня мыслить; в истинности мысли я убеждаюсь только через самого себя» [110]. И здесь, с новой стороны, Фейербах опять приходит к необходимости отказаться мыслить, разум в качестве самостоятельной сущности, субстанции, приходит к чувственному, телесному индивиду как основанию разума. Чем ближе к этому основанию, тем реже встречается слово «рассудок», тем чаще — слово «разум».

Хотя Фейербах часто употребляет термины рассудок, ум, разум и даже мышление как равнозначные, тем не менее в поисках подлинной природы или сущности разума (в противоположность христианской и философской схоластике) он наделяет разумом именно живого, чувственного и даже практического индивида. В этом смысле понятие разума, по Фейербаху, более глубокое и покрывает содержание рассудка. В этом смысле понятие разума имеет не только значение и содержание общечеловеческого и родового, но и значение индивидуально-личностного. Категориальной основой такого представления является не только диалектика общего и единичного, но сущности и существования прежде всего. Такое новое осмысление разума стало возможным на материалистической основе антропологизма. Историческая ограниченность проявилась в данном случае не в том, что такой подход оказался, как стало очевидным для высшей исторической формы материализма, неверным, а в том, что он мыслился Фейербахом как абсолютный.

Каков ход рассуждений Фейербаха? В качестве мыслящего отдельный индивид лишен какой-либо особенности, индивидуальности,

отличия от других мыслящих. Напротив, в качестве чувственного существа индивид отделяется от других. «...Я, как мыслящее существо, в акте мышления в качестве индивидуума отношусь к разуму как к моей сущности не так, как в качестве чувственного индивидуума отношусь к роду» [111]. Суть этих различий Фейербах видит в содержании и характере духовного и природного начал. Как природное существо человек отделен от других — нельзя прожить жизнь за другого, как духовное — связан и взаимообусловлен. Разум нельзя поделить на части. Поэтому понятие разумного нельзя образовать таким способом, каким можно образовать любое общее понятие. Понятие бога как сущности рассудка — противоречие, поскольку нельзя взять совокупность мыслящих индивидов и абстрагировать от них некую общую характеристику (или свойство) — разум. Хотя именно так и было образовано понятие о боге. «Что ты утверждаешь, что ты воплощаешь в боге? Твой собственный рассудок. Бог — твое высшее понятие и рассудок, твоя высшая мыслительная способность» [112]. Но поскольку здесь противоречие, то именно бог не может быть сущностью разума. Сущность разума — в конечном мыслящем индивиде, и чтобы согласовать это положение с тезисом — «поскольку я мыслю, поскольку я являюсь мыслящим субъектом, во мне действительно имеется налицо всеобщее, как всеобщее, разум непосредственно, как разум» [113] — Фейербах переходит к другой категориальной паре: сущность — существование. «Я — чистая сущность мышления, в мышлении упраздняется различие между всеобщностью и единичностью. Разум существует в индивидууме, в себе самом» [114]. В этом смысле человек не чувствен и разумен, он разумен как чувственное и индивидуальное существо, он чувствен, потому что разумен. Фейербах тонко подметил, что если не мыслить разум как разум отдельного человека, то разум не был бы самим собой, «он попал бы в категорию чувственных сущностей» [115], а это нелепость для здравого смысла. В рамках своего исходного мировоззренческого принципа Фейербах достаточно последователен и диалектичен. К тому же у него есть идеи, хотя и неразвитые, но современные. Можно ли извлечь человека из природы! «Нет! Но человек, возникший непосредственно из природы, и был лишь чисто природным существом, а не человеком. Человек не есть произведение человека, а продукт культуры, истории» [116].

Думается, эти положения Фейербаха о разуме человека не могли не оказать влияния на современные разработки диалектики общественного и индивидуального сознания в марксистско-ленинской философии. Содержание сознания не есть его, сознания, содержание, оно есть содержание отражаемого предмета, поэтому здесь всегда возникает отношение как между мыслью и предметом, так и между мыслью и мыслящим индивидом. Фейербах как материалист не отождествляет разум мыслящего индивида с самим мыслящим индивидом. «Природа разума не чувственная; он су-

ществует не в форме чувственности, но существует в самом себе, в форме сверхчувственной существенности и всеобщности; он существует лишь в тождестве с самим собой; его отношение к наличному бытию есть его отношение к самому себе» [117]. Но как исторически ограниченный материалист, различая разум как общественное, всеобщее чувственно-конкретного мыслящего индивида, в мышлении реализующего разум, он не может соединить эти противоположности, не впадая в противоречие. Отсюда и получается у него, что сущность разума есть его бытие, а его бытие есть его сущность [118]. На основе антропологизма, не выходя в сферу социокультурной проблемы мышления, сделать это просто невозможно.

Сущность и существование разума нераздельны. С одной стороны, разум мыслящего индивида тождествен с разумом данного конкретного единичного индивида и в то же время опосредован разумом другого мыслящего индивида (диалектика Я и ТЫ). В этом качестве разум существует непосредственно, основанием такого бытия разума Фейербах полагает чувственность, из которой он проистекает как из основания. В этом качестве разум опосредствован и генетически, и сосуществованием с другими мыслящими индивидами. Категории пространства, времени и субъекта здесь существенны для раскрытия содержания разума. С другой стороны, со стороны сущности, разум есть само-бытие, он всеобщ, универсален, общественен. Как для-себя-бытие разум есть самодеятельность. И в этом качестве разум существует опосредованно: с одной стороны, самым мыслящим индивидом, с другой — предметом отражения. Эта логика, отнесенная к отдельному человеку, приводит Фейербаха к следующему: «Словом, отсутствие разума есть бытие для других, объект; рассудок — бытие для себя, субъект. Все, существующее не для других, а для себя, отвергает всякую зависимость от другого существа. Разумеется, мы, как существа физические, зависим от существ вне нас даже в момент мышления; но поскольку мы мыслим, поскольку вопрос касается деятельности рассудка как таковой, мы не зависим ни от какого другого существа» [119].

Фейербах показывает, что разум является условием существования индивида в качестве субъекта, условием его свободы, поскольку разум способен видеть вещи в их объективном содержании (сравни: третью антиномию Канта о человеческом разуме). В то же время мыслящий индивид подчинен в своем мышлении разуму как надындивидуальному началу. Мыслящий индивид, взятый по отношению к этому другому — разуму, противоречив, поскольку тождествен с самим собой, опосредован другим одновременно. Его бытие в этом качестве — существование. В свою очередь разум, взятый в своей сущности (всеобщности, необходимости), опосредован единичным разумом, не может существовать в форме абсолюта, не превращаясь тотчас же в свою противоположность — чувственность. Его бытие в этом качестве — сущность. Противоречие, следовательно,

не только между сущностью и существованием, но внутри каждой категории.

Взаимосвязь сущности и существования разума есть взаимопереход, взаимообусловленность и отношение, следовательно, выводит на проблему субъекта. С одной стороны, эта проблема присвоения отдельным индивидом общечеловеческого содержания разума, общественных духовных производительных сил, соответственно становление и развитие индивида в качестве человека вообще. С другой — детерминация разума мыслящего индивида, идущая от чувственности. Здесь Фейербах предлагает оригинальное решение. Наконец, с точки зрения движущегося противоречия между сущностью и существованием разума есть еще переход от идеального к реальному, где Фейербах тоже приводит определенные суждения (см. § 3). Все эти аспекты Фейербах разбирает на определенной материалистической основе. Приведем его высказывание по первому пункту. «Если даже понимать мышление только как силу, и именно как какую-то особую силу, то оно все же является некоторой реальной, положительной, имманентной человеку субстанциональной силой; некоторой силой, благодаря которой человек только и является человеком, силой, которая не может в нем отсутствовать, без которой он перестает быть самим собой. Следовательно, мышление — сила, без которой нет и не может быть человека, ибо человеческое бытие есть бытие человека; сила, которая, таким образом, сама констатирует бытие человека, с которой его бытие существенно связано» [120]. В самом деле, присвоение, освоение и употребление единичным, конечным индивидом результатов и способов общечеловеческого разума (общественного сознания в его формах) поднимает человека из его единичности во всеобщность, делает его универсальным, общественным индивидом, общественной индивидуальностью. Этот философский факт материалистическое понимание истории не отменяет, а развивает до конкретно-исторической и личностной определенности.

Фейербах признает, что историческое развитие индивида включает в себя присвоение сознания как некоторой независимой от него силы, в его, индивида, сознание, превращение этого всеобщего разума в сознание этого конкретного индивида. Процессы присвоения и ассимиляции составляют содержание общественного развития индивида [121]. Отметим только, что ограничение процессами присвоения и ассимиляции развития индивидуального сознания объединяет саму идею единства сущности и существования разума. Сущность не существует до существования и в этом смысле не является более ценной, как и наоборот. Фейербах не рассуждал бы подобным образом, если бы не абсолютизировал противоположность между чувственным и рациональным, если бы не абсолютизировал саму чувственность, если бы более четко дифференцировал чувственное как форму знания (например, ощущения) и чувственное

как способ существования разума в индивиде. «Ощущение есть не что иное, как разум, тождественный с нашим непосредственным индивидуальным чувством, личный и чувственный разум. Ощущение есть познание, хотя познание еще не в форме всеобщего» [122]. Развитое сознание как человеческое сознание имеет форму всеобщего, абсолютного.

Вместе с тем Фейербах наряду с гносеологическим намечает и онтологический аспект разума индивида, в котором диалектика сущности и существования разума проявляется в более полной мере.

С точки зрения чувственности отношения «Я — здесь — сейчас», по Фейербаху, являются определяющими. Онтологическая структура чувственности обусловливает и онтологическую структуру разума индивида. Категории субъекта, пространства и времени здесь необходимы. Основная проблема, стоящая перед Фейербахом, заключается в том, чтобы определить, что дает ограничение в пространстве и во времени мыслящего индивида для понимания самого разума, самого мышления индивида.

«Как я сам по существу нахожусь здесь и сейчас, так и мышление есть деятельность, данная здесь и теперь, деятельность в пространстве и во времени» [123]. Локализуя мышление индивида в пространстве и во времени, Фейербах, с одной стороны, лишает чувственного основания всеобщий разум и, следовательно, заставляет по-новому осмыслить его надличностную, общественную природу, с другой — приходит к необходимости различать реальный, чувственный процесс мышления индивида и его содержания, различать бытие мысли и бытие в мыслях. «Но здесь я нахожусь доподлинно, телесно, там — мысленно, в воображении» [124]. Что это дает? Во-первых, позволяет отмежеваться от объективного идеализма и вульгарного материализма. Ведь вопрос о способе существования всеобщего разума остается открытым (или решается идеалистически), если не связывать его в плане существования с деятельностью сознания отдельного индивида. С точки зрения самого индивида это различие позволяет уже ему самому рефлексировать по поводу объективного или субъективного предметного содержания своего мышления, не вульгаризируя этот процесс. Конечно, мысленное или воображаемое существование по сравнению с доподлинным, чувственным у Фейербаха выглядит уничижительным. Однако такое противопоставление необходимо в рамках онтологической аргументации разума. Во-вторых, логика приводит Фейербаха к поискам влияния чувственности на разум.

«Пространство ограничивает и охватывает не только мое тело, но и мой дух...» [125]. «И подобно тому, как я нахожусь здесь, так и мыслю я теперь; и это не только верно в переносном смысле, поскольку я существую в настоящее время, но и по существу мысль есть акт, имеющий временной характер не только

формально...» [126]. И далее Фейербах показывает, что ограничение мышления индивида пространством и временем можно рассматривать и в широком историческом смысле. И если в гносеологическом, познавательном отношении с точки зрения объективного результата познания кажется совершенно безразличным это допущение Фейербаха, то, напротив, с точки зрения самого процесса — оно существенно. Если чувственность обособляет людей, то всеобщий разум — объединяет и сближает. Если собственно познавательный процесс, особенно научное знание, можно изучать как объективный исторический процесс, то индивидуальное сознание будет всегда содержать некий остаток: субъективность и индивидуальную неповторимость; и чисто объективный подход (во всяком случае, ограниченный так называемым классическим рационализмом) никогда не растворит их до конца.

Мы рассматриваем проблему, поставленную Фейербахом, прежде всего ограничивая рамками основного вопроса философии, подчеркивая мировоззренческое содержание его материалистического решения, пусть даже на ограниченной основе. Важно то, что подход Фейербаха позволяет по-новому посмотреть на онтологию сознания, увидеть ограниченность возможности решить ее на основе категории бытия, не прибегая в то же время к категории смысла. Фейербах задает вопрос, который не решается традиционными средствами, и поэтому находится на пути к новому социокультурному типу философствования. Но задает, а не решает, поскольку сам еще зачастую пользуется старыми приемами. Насколько это правомерно, можно судить по его, например, атеистическим произведениям и более поздним работам, а также по наметкам его новой, практической философии. Фейербах, безусловно, абсолютизирует чувственное начало в человеке, но именно в такой форме становится очевидным, насколько оно существенно для бытия человека. «Но мое чувство неотличимо от моего бытия, моего единичного бытия; я чувствую или я есть — это одно и то же; только в чувстве содержится мое бытие. Время поэтому также неотделимо от меня самого, оно в моей душе, оно существенная форма моей собственной самости; и мгновение поэтому есть полное выражение моего бытия» [127].

Пространство и время определяются как всеобщие формы бытия и мышления. Первым признаком действительного (чувственного), живого существа является пространственная определенность. «Наличное бытие есть первоначальное бытие, первичная определенность» [128]. Исходя из этого принципиального положения Фейербах и рассматривает взаимосвязь этих категорий с разумом. «Определение места есть первое определение разума, которым держится всякое дальнейшее определение» [129]. «Разум ориентируется только в пространстве» [130]. Пространственная разграниченность «не идет вразрез с разумом, она ему соответствует» [131]. И далее

мы находим у Фейербаха тонкое рассуждение о взаимосвязи логики мышления и пространства, противоположное по своему содержанию гегелевскому. Пространство — первая сфера разума. «Где нет пространственной разграниченности, там нет и логической», потому что можно мыслить последовательно (логично), то, что раздельно друг от друга в пространстве. Поэтому «действительное мышление есть мышление в пространстве и времени» [132]. Фейербах, таким образом, утверждает, что логические структуры в своей первоначальной основе имеют пространственные и временные струтуры, включающие в себя и самого мыслящего индивида. Во всяком случае, взаимосвязь логики языка и логики речи это подтверждает. Уже то, что индивид мыслит (и воображает), изменяет его социальное пространство и время. В этом смысле человек не только в мыслях может находиться в другом месте и времени, как именно человек, он реально пребывает не там, где он есть физически. Противоречие между чувственностью и разумом (рациональным) затрагивает обе стороны.

Если пространство и время, по Фейербаху, составляют формы бытия всего сущего, если существование в пространстве и времени есть действительное существование [133], то бытие чувственного и разумного индивида тоже имеет эти необходимые формы. «Вневременное ощущение, вневременная воля, вневременная мысль, вневременное существо,— все это фикции» [134]. Вспомним у Ленина: философский идеализм берет за основу ничью мысль, ничье представление, ничье ощущение, мысль вообще, абсолютную идею, универсальную волю и т. д. [135] У разума вне пространства и времени, без мыслящего индивида нет опоры (кроме самого себя) для противопоставления, сопоставления и сравнения на истинность со своим предметом. «Самое важное — признать, что абсолютное мышление, то есть изолированное, отмежеванное от чувствительности мышление, не выходит за пределы формального тождества, за пределы тождества мышления с самим собой»,— пишет Фейербах [136]. Его положение о том, что реальным субъектом разума является только человек, что мыслит, не Я, не разум, а человек и что в этом смысле человек есть мера разума [137],— является важным гносеологическим выводом в пользу материализма.

Фейербах не отрицает достижений мировой духовной культуры и признает ее огромное значение для становления человека, но если действительным субъектом разума и мышления является отдельный эмпирический индивид и процесс объективного познания мира неотделим от процесса индивидуального мышления, то, следовательно, нельзя не считаться уже больше с закономерностями взаимодействия и взаимоперехода между сущностью и существованием разумного индивида. Поэтому философия Фейербаха имеет, несомненно, гуманистическое содержание.

Видя в чувственности и истину, и сущность, и действитель-

ность, противопоставляя и соотнося разум рода и разум отдельного индивида, Фейербах должен был бы продвинуться к форме, объединяющей чувственное и рациональное, к форме индивидуального, но родового (общественного) бытия. И Фейербах намечает ее контуры. Это — индивидуальность. «...Только отрицание бога (то есть абстрактного, бесконечного существа, мыслимого как истинное) есть утверждение индивидуума и только в чувственности действительно схватывается смысл индивидуальности» [138]. В контексте рассуждений со значением индивидуальности Фейербах употребляет слова «индивидуум», «личность», «этот, особенный, определенный индивид» и др. Значение и смысл индивидуального не совпадают со значением единичного. В рамках рода или при сравнении представителей одного рода с другим различие между индивидами исчезает. «Однако в отношениях к самим себе человеческие индивидуумы, по существу, бесконечно отличны друг от друга, так как с уничтожением их различия уничтожается и самая сущность этой их индивидуальности» [139].

В основу индивидуальности Фейербах кладет чувственность как сущностную характеристику, однако по своей природе индивидуальность больше тяготеет к бытийному уровню, к существованию. Не случайно основными свойствами человеческого бытия, включая и деятельность разума, Фейербах считает пространство и время. Существовать — не только пребывать в пространстве и времени, но жить, чувствовать, любить, действовать. Фейербах категориально не разделяет гносеологический и онтологический аспекты чувственности, но при определении индивидуальности преобладает второй. Мы не думаем, что тот смысл, какой Фейербах придает индивидуальности, совпадает с пониманием индивидуальности как способа существования всеобщего, но подвести его под форму существования основания есть. Индивидуальность — специфически человеческая форма существования человека и его сознания. Мы хотим подчеркнуть вклад Фейербаха в развитие понимания индивидуализации и бытия, и сознания [140].

Бог и человек образуют крайности. В боге человек воплощает свою сокровенную сущность. Разлад между богом и человеком — религия опирается на него — есть, следовательно, разлад человека со своей собственной сущностью [141]. Но как мыслит Фейербах формы существования бога и человека? Через дихотомию чувственного — рационального. Бог есть сущность метафизическая. «Поэтому все метафизические определения бога — действительные определения лишь постольку, поскольку они мысленные определения, поскольку они применяются к разуму, к рассудку» [142]. Если бог служит объектом разума и есть лишь объективированный разум, если для разума бог является откровением разума, если бог есть потребность мышления, если «не разум зависит от бога, а бог от разума», то, следовательно, «изучая» бога, можно понять деятельность

самого разума. Из всех сторон причины такого явления — отчуждение духовного продукта от создавшей его силы — Фейербах выделяет разорванность чувственного и рационального начал и, можно сказать, ее абсолютизирует. Духовное отчуждение предполагает эту разорванность, но не объясняется через нее. Для этого нужны наиболее развитые теоретические средства, и не только теоретические. Но почему разум сосредоточивается на боге и выбирает его своим объектом, почему «разум не удовлетворяется чувственными предметами и существами»? «Потому, что только в этой сущности разум сосредоточен в себе самом, потому, что только в смысле о высшей сущности заключена высшая сущность разума, высшая ступень мыслительной и абстрагирующей способности» [143]. Понятно и спорно это суждение Фейербаха: вряд ли можно называть высшей мыслительной способностью деятельность, которая создает бога,— как уже доказано, напротив, религиозное мышление подчинено своему продукту. Отметим, однако, что Фейербах чаще употребляет слово «разум», когда говорит о сущности человеческого мышления, и слово «рассудок», если имеет в виду форму мышления.

Ограниченный наличным мыслительным материалом, который поставляет история философии и религии, Фейербах своеобразно указывает на общественную природу ума. Рассудок — достояние рода, в противоположность носителю (в образе сердца) частных, индивидуальных побуждений рассудок — носитель побуждений всеобщих [144]. «Рассудок сверхчеловеческая, то есть сверхличная, безличная сила или сущность в человеке» [145]. В этом смысле отдельный индивид может быть только носителем, агентом, а не субъектом рассудка. Фейербах не мыслит другого разума человека кроме того, который светится и проявляется в нем. Но человек «может только вынести разум за пределы своей индивидуальности [146]. Поэтому «бесконечный дух» в отличие от конечного есть не что иное, как разум, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности (потому что индивидуальность и телесность неотделимы одна от другой), разум, утверждаемый и мыслимый сам в себе» [147]. В самом деле, носитель рассудка не может избежать воздействия «объективных мыслительных форм», поэтому его ум — это не его, индивида, сила. Строго говоря, отчужденный в боге разум не порождение мышления отдельного человека, напротив, бог «мыслит» посредством или с помощью такого индивида.

Таковы исходные моменты противоречия, которые приводят Фейербаха к индивидуальности, противоречия между родом и отдельным индивидом, между рассудком как достоянием рода и мыслительной способностью телесного индивида, между «бесконечным духом» и конечным разумом и др. В «Сущности христианства» Фейербах приводит целый перечень развернутых тезисов о рассудке. Обращение к индивидуальности в какой-то мере «смягчает» эти противоречия.

Итак, рассудок у всех людей одинаков, с точки зрения рассудка отдельные люди не определяются как особенные. Но у рассудка есть преимущества: никак не связанный непосредственно с личным, субъективным содержанием, рассудок становится инструментом познания не только в форме общих понятий, но и объективного содержания вещей. Рассудок позволяет рассматривать объект по существу, помимо его отношения к человеку [148], т. е. это специфически теоретическая форма познания. Предметное содержание рассудка детерминировано объектом. Субъектом является род. Однако, как ни называй эту способность ума, в основе ее лежит нормативность, обусловленная коммуникативными, а не созидательными общественными потребностями. Здесь разум человека берется еще в значении формы, а не сущности. Понятно, что рассудку может противостоять чувственность, чаще взятая в абстрактной форме. Различия между отдельными людьми на этой стадии могут быть выражены абстрактно, с помощью указания: этот человек, этот ум. Индивидуальное здесь выражает нечто случайное, побочное, субъективное.

Богу как олицетворенной сущности рода Фейербах на основе чувственности противопоставляет род как совокупность всех реально существующих людей. Более того, «только род в состоянии одновременно упразднить и заменить божество и религию» [149]. В рамках рода индивидуальное нужно лишь для выражения отличительного признака одного человека в сравнении с другим. Бог связывает людей в род опосредованно, через представление о некоей идеальной сущности. Чувственность связывает людей в род на материалистической основе, но, в сущности, тоже опосредованно. И хотя Фейербах полагает существо человека только в общественности [150], в основание кладется не собственно история, а природа. Верно нащупывая дихотомию индивидуального и общественного, Фейербах отдает предпочтение первому и кладет в основание единства этих противоположностей чувственность как единственно достоверное и очевидное. Поэтому у него нет собственно социального содержания в понимании этой связи, сущность человека мыслится им как «абстракт, присущий отдельному индивиду». Но почему общественные отношения представляются Фейербахом в форме природной предметности?

«Исторической подоплекой» такого мышления, думается, являются «объективные мыслительные формы» классического периода в развитии капитала, наиболее ярко проявившиеся в феномене конкуренции. В конкуренции сущностная характеристика капитала сводится к форме видимости. Конкуренция, по словам Маркса, предполагает превращение внутренних, существенных, в данном случае — общественных связей в нечто внешнее. «В конкуренции все выступает в этой наиболее внешней, самой последней форме» [151]. Например, для конкуренции приносящий проценты капитал персонифицируется в виде денежного капиталиста. По Марксу, этот и другие

фиксированные образы капитала» суть такие формы, которые наличествуют для конкуренции как нечто данное от природы в естественно историческом смысле, и в своем проявлении на поверхности сама конкуренция есть только движение этого превращенного мира» [152].

Вместе с тем идея чувственности выражает (можно сказать и закрепляет) не только это подчинение индивида и его рассудка роду, но и протест против этого подчинения. Фейербах указывает на это следующим образом: «Индивидуум непереводим, неподражаем ни в чем, кроме внешности или некоторых особенностей; он непонятен и неопределяем; он предмет лишь чувственного, непосредственного наглядного познания» [153]. Напротив, для философии, оторванной от чувств, индивидуальность является «естественным врагом», достойным только смертельной ненависти [154]. Мы уже отмечали, почему антропологизм Фейербаха можно рассматривать как исторический способ понимания и объяснения связи между родом «человек» и отдельным индивидом. Понятие индивидуальности дается Фейербахом в рамках такой же логики. «...Эта моя индивидуальность распространяется не только на те резкие признаки и свойства, при помощи которых я различаю себя от других, но также и на те свойства, которые я, в отличие от первых, мыслю как общие и охватываю в одном общем понятии человека» [155]. Или еще: «Бытие в качестве человека и бытие в качестве данного индивидуума, безусловно, во мне не различимы» [156]. Конечно, если смотреть на это с точки зрения чувственности. Но поскольку все же эти различные формы бытия мыслятся, т. е. дифференцируются мышлением, то должно мыслить и форму их единства. Индивидуальность в том смысле, какой ей придает Фейербах, эту функцию выполняет. Что интересно, различие между родом и индивидом дается в мысли, «но жизнь, но любовь превращает это мысленное различие в неразличимое одно, превращают индивидуум в «абсолютное существо», которое как раз поэтому может быть только живым или мертвым, может только быть или только не быть» [157].

Иными словами, индивидуальность образует целостность, которую нельзя редуцировать ни к одной из своих сторон, индивидуальность разума — культурный феномен. Среди всех чувств, притязающих на всеобщность и свидетельствующих истинность индивидуальности, Фейербах выделяет чувство вкуса, за которым право на индивидуальность не оспаривают,— ведь «о вкусах не спорят» [158].

Таким образом, понятие индивидуальности содержит все оттенки единичного, особенного и всеобщего.

Мы отнюдь не склонны видеть в высказываниях Фейербаха об индивидуальности человеческого существования больше, чем в них есть на самом деле. Вместе с тем мы рассматриваем определение индивидуальности у Фейербаха как попытку качественного определения разума человека в противоположность, скажем так, количественной характеристике рассудка, порождающего родовые (аб-

страктно-общие) понятия. Попытку несовершенную, но необходимую для преемственности в развитии историко-философского и культурного процесса. Конечно, для теоретического разума индивидуальность есть нечто побочное, «есть лишь акциденция», «ведь мой разум есть лишь известный вид разума, лишь известная форма его» [159]. Напротив, индивидуальность разума проявляется наиболее полно и содержательно в употреблении, в использовании значений. Индивидуальную причастность индивида к разуму Фейербах рассматривает как определенную форму приложения разума [160]. Именно через понимание индивидуальности Фейербах делает переход от теоретического к практическому сознанию.

Идея индивидуальности сознания в том виде, как она изложена Фейербахом, думается, порождает еще одну проблемную неопределенность. Что ты утверждаешь и воплощаешь в боге? — спрашивает Фейербах.— Собственный рассудок, поэтому «бог — твое высшее понятие и рассудок, твоя мыслительная способность». Бог есть персонифицированная форма всеобщей предельной абстракции, родового понятия. Сам же рассудок принадлежит роду. Но что это означает с точки зрения содержания и формы рассудочной деятельности, с точки зрения различия между предметным и социальным содержанием? Когда Фейербах указывает на принадлежность рассудка роду, он говорит не о предметном содержании, а о форме обобщения, связывая ее непосредственно с родом или с формой общения. «Выходит, что логические категории — проклятие — прямо вытекают из «наших отношений» [161]. Но хотя бог — порождение рассудка, у бога как «понятия» нет предметного содержания. Наверное, нельзя сказать, что «бог» отражает в том смысле, в каком употребляется, тот термин в отношении научных понятий. В то же время любая мысль имеет предметное содержание. Беспредметная мысль — нонсенс. По Фейербаху, предметным содержанием «бога» является сам рассудок, но тогда форма обобщения непосредственно обусловлена формой общения. Это означает, следовательно, что форма рассудочного общения не имеет онтологической опоры в бытии, ее основа — в общении. Не случайно поэтому все метафизические определения бога Фейербах называет действительными лишь на том основании, что они относятся к мысленным определениям и применимы к рассудку. Бог «выносится» из пределов мышления отдельного индивида не потому, что имеет объективное предметное содержание, а как «предмет» общения. Мы хотим сказать, что реальное, объективное обобщение и обобщение, основанное на общении,— разные вещи. Рассуждения Фейербаха указывают на то, что отчужденное сознание их не различает. Введение в марксистскую теорию социальной размерности сознания сделало эту мысль прозрачной.

Анализ философского наследия Фейербаха в вопросе о разуме человека, анализ с позиции принципа конкретного историзма

позволяет утверждать, что Фейербах остановился перед реальной проблемой, остановился, поскольку был ограничен мировоззренческим содержанием своего основного исследовательского принципа и объективными «независимыми источниками» (Энгельс) своего исследовательского мышления. С переходом от рода к индивидуальному разуму, в основу которого была положена чувственность, а вместе с ней индивидуальность, значение социума в образовании форм обобщения получило в общем-то материалистическое обоснование. Между предметным содержанием сознания и его формой обозначилась «нормальная» корреляция. Тем самым Фейербах подготовил основание для понимания исторического содержания всеобщих мыслительных форм, наверное, не в меньшей степени, чем его логический оппонент Гегель. Обобщение (со стороны формы), безусловно, задается формами общения. Однако объективную предметность обобщения нельзя доказать схоластическим способом, «Гегель мыслил объекты лишь как предикаты самомыслящей мысли» [162].

Обращение Фейербаха к чувственности есть обращение к реальному предметному содержанию сознания. Позже Маркс, раскрывая всю значимость межчеловеческих отношений, выделит в них структуру материальных отношений. Но что не менее важно, он покажет, что более глубокий смысл обобщения задается универсальностью общественной практики, разделением труда, практической диалектикой субъекта-объекта. Фейербах, конечно, этого шага не мог сделать, однако он недвусмысленно показал, что разумный индивид, отказавшись от схоластики и религии, может опираться в формах чувственности на положительные знания естественных и исторических наук. Как известно, Энгельс не жалел о том, что философия была изгнана из природы и из истории. «Спекулятивное мышление,— по его мнению,— прекращается перед лицом действительной жизни» [163].

Укажем также и на такой факт. Когда Фейербах утверждает, к примеру, что «бог как противоположность человеку, как нечеловеческая, то есть не индивидуально человеческая, сущность, является объективированной сущностью рассудка» [164], он не только продолжает, но и поднимает на новый уровень традиции, для которых видеть во всем человеческое содержание, человеческое отражение было необходимым условием выражения специфичности определенного вида знания. Эти традиции — традиции гуманитарного знания. В дихотомии «предмет — человек» стороны взаимополагают друг друга. Только человеку доступно иметь предмет и самому быть предметом. И только у общественного человека «все предметы становятся для него опредмечиванием самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметом, а это значит, что предметом становится он сам» [165]. Фейербах является тем мыслителем, который смотрит на разум в человеческом измерении.

§ 3. Философия будущего: деятельно-практическое содержание разума человека

При анализе разума человека Фейербаха постоянно останавливает одно препятствие, одно противоречие. Противоположности чувственного и рационального, личного и чувственного разума и созерцания, которое без мышления слепо («только сознание делает глаз действительно зрячим. Мы видим потому, что зрение есть также и мышление. Поэтому все наши, даже чувственные, действия есть вместе с тем акты мышления».) [166] Фейербах говорит о человеке как абсолютном сенсуалисте, для которого чувства способны брать мир ради него самого [167], т. е. быть теоретиками (Маркс),— проблема, однако, в том, что противоположности требуют движения, проникновения друг в друга, взаимного причинения. Взаимоопосредованный характер сущности и существования разума индивида необходимо требует не останавливаться на полдороге, требует «третьего» основания, снявшего бы это противоречие, другими словами, требует формы единства. И Фейербах материалистически, на основе чувственности, делает шаг к практике, выражая в концентрированном виде эту тенденцию в своих положениях о новой, будущей философии. Как бы ни были ограничены его представления, как бы он ни абсолютизировал значение чувственности для практики, шаг этот в общем был сделан правильно. «Рассуждай, как живое, реальное существо, каковым ты вверяешься живым и бодрящим волнам житейского моря; мысли в бытии, в мире, как его член, а не в пустоте абстракций, как разобщенная монада, как абсолютный монарх, как безучастный, всемировой бог; тогда ты можешь рассчитывать на то, что твои мысли составят единство бытия и мышления»,— требует он [168].

Конечно, такой практический материализм существенно отличается от практического материализма марксистской философии. Практический материализм — коммунист, практически выступая против существующего положения вещей, революционизирует существующий мир в соответствии с прогрессивными идеалами человеческого бытия [169]. Однако с точки зрения историко-философских традиций и даже в противоположность им, особенно априоризму Канта, Фейербах открывает свою страницу в онтологии индивидуального разума.

Кант в свой прагматической антропологии, написанной после трех критик, полагает человека главным предметом в мире, поскольку только человек может быть для самого себя последней целью [170]. Поэтому он и говорит, что достижения мировой культуры, являясь школой для человека, имеют целью именно применение им в его жизни знаний и навыков [171]. «Выражения «знать жизнь» и «уметь жить» по своему значению далеко не одинаковы: первое означает понимать игру, свидетелем которой был человек,— вто-

рое — участвовать в этой игре» [172]. И в определенном отношении это верно, так как знания о мире — результат непрерывных усилий всех поколений людей, а применение их ограничено конкретным местом, временем и человеком. Но в этом пункте историческая ограниченность Канта состоит не только в том, что познавательные принципы им выводятся априорно, а в том, что постулируется абсолютная необходимость следовать им. «Если рассудок есть способность (давать) правила, а способность суждения — способность находить особенное, поскольку оно подходит под правило, то разум есть способность выводить особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое.

Таким образом, разум можно определить как способность судить по основоположениям и (в практическом отношении) поступать по ним» [173]. У Фейербаха есть аналогичная мысль: «Для мысли действие всегда есть необходимое следствие, или необходимое действие; необходимость существа в метафизическом смысле превращается в действие воли в практическом смысле» [174]. В том и другом случае предполагается непосредственный переход от знаний (как бы они ни были получены и на каких бы принципах ни строились) к действию. Кант перебрасывает мост от рассудка к разуму с помощью способности к суждению. Рассудок содержит априорные конституционные принципы познания, разум — такие принципы только в отношении желания [175]. Принципы способности суждения не могут быть производны ни из первых, ни из вторых,— способность суждения имеет дело только с применением априорных понятий,— они тоже априорны, законодательны [176].

Другими словами, необходимость индивидуального действия обусловлена, с одной стороны, объективным содержанием предмета деятельности, с другой — объективным характером отношения между знанием и целью действия. Поэтому, думается, Кант абсолютизирует рациональный момент познания и действия человека, что не может не приходить в противоречие с его идеей человека как конечной и абсолютной цели. Фейербах, как видно, продолжает рационалистические традиции, но как материалист, обращаясь к чувственности как основоположению, он указывает и на противоположное направление детерминации деятельности, идущее уже от индивида как субъекта. Здесь вновь необходимо вернуться к различиям между теоретической и практической точками зрения человека, но уже под углом зрения различия между религией и философией. Объяснения потребует следующий тезис Фейербаха: «У прежней философии была двойная истина: истина для себя самой, о человеке не заботившаяся,— такова философия, истина для человека — такова религия. Между тем новая философия, как философия человеческая, по существу есть также философия для человека; она, не затрагивая достоинства и самостоятельной теории, даже в полнейшем согласии с ней, имеет, по существу, тенденцию практи-

ческую, при этом практическую в высшем смысле; она выступает вместо религии, она включает в себя сущность религии, она воистину — сама религия» [177].

В противоположность философии как теоретической точке зрения человека практическую точку зрения Фейербах относит к религии,— «исходная точка зрения религии — практическая, то есть в данном случае субъективная» [178]. Тем самым вводит и еще одно сечение: объективное и субъективное. В религии бог существует для человека в качестве лица или личного существа, потому что сам человек обнаруживает себя в боге в качестве личного существа [179].

Фейербах разводит религию и теологию, приписывая первой практическую, а второй — теоретическую точку зрения. «...Теология превращает также религиозную норму в норму познавательную, практическую точку зрения — в точку зрения метафизическую...» [180]. Другими словами, дихотомия практического и теоретического начал позволяет и в философии, и в религии проводить деление объективного и субъективного. С одной стороны, бог воплощает сущность разума и его могущество, бог есть объективированный разум. С другой стороны, практической, бог как персона воплощает деятельную сторону человека. Но как отчужденная сущность человека бог выражает ее в идеальной форме.

Гуманизм Фейербаха направлен против раздвоения человека на идеальное и материальное (чувственное) существо, против раздвоения на теоретическое и практическое. Такова его общая мировоззренческая установка. Поскольку теоретическое начало Фейербах относит к философии, а практическое — к религии, то и получается, с одной стороны, разумный индивид, с другой — деятельный разум, т. е. практическая философия. В практической философии, философии для человека, Фейербах соединяет (хочет видеть) достоинства теории, т. е. способности к объективному отражению и познанию, и достоинства разума как силы, отобранной у человека богом и теперь возвращаемой ему. И делает он это с различием объективного и субъективного, но на основе принципа чувственности, по-своему абсолютизирующего абстрактное и конкретное, общее и единичное, сущность и существование. На такой основе практическая точка зрения, выражающаяся как в разуме, так и в деятельности индивида, практическая как субъективная, еще не может полностью выразить содержание субъективного начала. Строго говоря, индивид в качестве только телесного, чувственного существа не может быть субъектом в полном смысле этого слова, т. е. действительной противоположностью объекта, объективного. В полной мере эта диалектика сформируется позже. Фейербах останавливается на чувственности, телесности, индивидуальности «человека как такового». Чувственность вообще не может быть последним аргументом в споре о разуме, поскольку ее собственное содержание исторично и обусловлено социальным содержанием.

В боге сущность и бытие разума неразличимы. «В боге бытие нельзя отделить от мыслимости; точно так же и во мне, как духе составляющем, впрочем, мою сущность, нельзя бытие отделить от мышления,— как в первом случае, так и во втором сущность определяется этой неразрывностью» [181]. В этом качестве существование и развитие разума, источник его изменений и противоречий находятся в нем самом, тем самым абсолютизируется опосредствованность его существования как относительно предмета отражения, так и относительно самого мыслящего индивида как субъекта. «Так абсолютная философия отчуждает и отнимает у человека его собственную сущность, его собственную деятельность» [182]. Но Фейербах указывает также и на то, что собственная сущность человека, выраженная или представленная в таком виде, взята в извращенном смысле,— это превращенная форма мышления действительного человека. Из этого следует, что в таком виде она не приложима к нему, не является его, конкретного индивида, действительной сущностью разума.

В данном случае простое осознание бога как превращенной формы сознания индивида еще не есть позитивное осмысление реального содержания его мышления. Осознание здесь необходимо, но еще недостаточно. Правда, представление о рефлексии, способной восстановить «нормальную» деятельность ума, покоится на молчаливом предположении о самом разуме как чистом разуме, силу которого нужно только направить в нужном направлении и получить правильный желаемый результат. Не случайно само представление о боге как разуме человека в превосходной степени возникает в философии самосознания, абсолютизирующей философскую рефлексию. Фейербах сомневается в этом, и его сомнения ценны тем, что привлекают внимание к объективной и субъективной сложности мыслительной деятельности. «В абсолюте находится все, что находится в конечном существе; но в нем это дано совсем иначе. чем здесь. Там действуют совершенно другие законы, чем у нас; там разум и мудрость то, что у нас — полная бессмыслица» [183]. В противоположность ничем не ограниченному разуму как богу (кроме его собственных внутренних причин), Фейербах материалист соотносит разум с материей как предметом познания и как телесной чувственностью индивида. «Разум в материи находит свою границу» [184].

«Свое иное» мышления, разума — бытие. С одной стороны, мышление «перехватывает свою противоположность, присваивает себе бытие. Если бытию свойственна единичность, индивидуальность, а мышлению — всеобщность, то встает вопрос о взаимопроникновении общего и единичного (мы не рассматриваем, признает ли Фейербах реальность, объективность всеобщего, во всяком случае мотивы номинализма у него заметны). «Итак, мышление присваивает себе единичность, оно превращает единичность, отрицание

всеобщности, существенную форму чувственности, в момент мышления» [185]. В этом утверждении Фейербах одновременно «следует» за Гегелем и отрицает его. Важно то, что Фейербах хорошо видит, почему идеалистическая философия выходит на теологию, видит это с точки зрения человека. Каким образом человек от абстрактного мышления переходит к мышлению конкретному? «В боге с сущностью или понятием непосредственно связано бытие, с всеобщностью — единичность, форма существования. «Конкретное понятие» есть бог, превратившийся в понятие» [186]. Поэтому, прочитывая материалистически логику этого перехода, Фейербах и обращается к мышлению, разуму чувственного человека, а схоластической философии противопоставляет практическую философию для человека, мысля ее вместо религии. Опосредованному богом существованию людей он противопоставляет непосредственное их единство. «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающимся лишь на реальность различия межу Я и ТЫ» [187]. Отметим, что обращение к морали в домарксистской философии почти что равнозначно обращению к социальному. Фейербах нащупывает философское знание, которое включало бы человека не как единичность внешним способом, а имманентно, и, думается, как аналогию использует тот язык, на котором это единство описывается в религии: В этом смысле теоретическое и практическое начала человека получают у него новую форму единства. Тем самым в новой философии человек превращается в высший предмет философии, а антропология — в универсальную науку [188].

Переход от идеального к реальному, от абстрактного к конкретному, осуществляемый спекулятивной философией, Фейербах называет извращенным. Фейербах противопоставляет реализации философских абстракций, которая не приводит к подлинной реальности, «созерцание вещей и сущности в их объективной реальности» [189]. Причем только на втором пути человек достигает подлинной свободы духа. Нельзя сказать, что Фейербах вообще недооценивает значимости претворения в общественной практике целей и идеалов человека. Под сомнение берется возможность распространения образцов опытного научного знания на сферу гуманитарного знания. Философия Фейербаха содержит вопрос: в какой мере допустимо исследование человека как разумного существа «только в форме объекта», можно ли воплотить в действительность абстракции? И разве познание природы вещей в их объективной сути не изменяет самого познающего разумного человека? Возможно ли познание разума человека без изменения самого познающего? Наконец, совпадает ли смысл познания человека со смыслом познания природы? Поэтому Фейербах и утверждает, что «переход от идеального

к реальному происходит только в практической философии» [190], практической — в противоположность схоластической, практической — в значении человековедческой. Априорные конструкции Канта и диалектические *переходы* Гегеля поражают воображение рассудочного мышления, но они холодны и бесстрастны, не задевают саму жизнь. Не случайно Фейербах часто соотносит разум и сердце, рассудочность и чувственность.

Фейербах различает мышление как таковое, мышление для индивида как субъекта, и мышление как процесс мозговой деятельности, что вообще возможно только для материалиста. В психологическом, во внутреннем, отношении субъект и объект сознания тождественны, «психологическим объектом служу я самому себе», «мой мозг или желудок никогда не бывают объектом созерцания для меня самого, а может стать таковым только для другого» [191]. Фейербах не вульгарный материалист, напротив,— различие между мышлением и мозговым актом существенно. «Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и не зависимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт. Нет! Напротив: что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт» [192]. За различием Фейербах предполагает и форму единства, и в этом пункте его суждения менее оригинальны, думается, по причине его исходных ограниченных предпосылок. «...В мозговом как высочайшем акте деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы. Даже для нашего сознания мышление постольку же произвольная, поскольку и непроизвольная деятельность» [193].

Противоречивость Фейербаха объясняется тем, что момент субъективного, личностного содержания мышления он хочет понять еще в категориях бытиях, а не смысла. Отсюда и известный параллелизм индивидуального содержания мышления и собственно мозговых процессов. Но Фейербах хорошо видит различия в способах познания этих различных структур. «Итак, правда, что источник познания у психологии иной, чем у физиологии, но разница касается не предмета, как такового, а вида и способа познания: в одном случае оно непосредственное, тождественное с предметом, живое, в другом — опосредованное, мертвое, историческое» [194]. Если учесть, что Фейербах дифференцирует предметное содержание и индивидуальную форму познающего, внешний мир мышления, то дополнение гносеологической темы онтологической на материалистической основе представляется шагом вперед. Насколько важную тему нащупывает Фейербах, может подтвердить пример из художественной литературы: можно сказать, клинический, но на самом деле в высшей степени художественный анализ субъективного и объективного в содержании нравственно ущербного сознания преступника в рассказе Л. Андреева «Мысль» [195].

Вместе с Фейербахом можно сделать вывод о том, что полное осмысление разума индивида невозможно ни по его «объективным предметностям», ни в психологии и физиологии; необходимо еще понимание личностного смысла в том виде, в каком этот смысл существует для самого субъекта, и это отношение — предмет философской рефлексии. Однако тот путь, который предлагает выбрать Фейербах, не приводит дальше констатации факта чувственной основы рационального, ибо ограничен в общем-то созерцательной методологией. Справедливо осуждая абсолютизацию рационального, теоретического начала, Фейербах не мог на основе чувственности, принципа антропологизма сделать решающего шага к практике как революционно-преобразующей деятельности. Для этого нужно было бы встать на иные мировоззренческие и социально-классовые позиции. Осознать еще при жизни историческую ограниченность собственного способа философствования не так просто. Поэтому, может быть, не без грусти воспринимаются слова Фейербаха: «Ты меня спрашиваешь, что я такое? Подожди, когда меня не будет» [196].

Усилим, однако, аргументы «в пользу» Фейербаха. Антропологическое измерение человеческого разума не ограничивается рассмотрением взаимосвязи чувственного и рационального, разума и индивидуальности. Фейербах продвигается еще дальше и стремится исследовать ум как в аспекте собственной деятельности, так и деятельности человека в целом. Тем самым стремится не только к тематической, но и логико-методологической завершенности. Чувственность как принцип, как подход, как, наконец, сущность антропологизма получает свою определенность в индивидуальности, поскольку категория формы выражает и конкретизирует сущность в отдельном.

Естественным было бы пойти дальше, в сторону определения способа существования (и функционирования) разума, определения — уже на материалистической основе — разума как силы, как причины, другими словами, в деятельностном аспекте. В утверждении Фейербаха о том, что субъектом разума является человек, единичный, неповторимый и общественный (пусть даже только в плане общения), мы видим прежде всего антитезу признанию в качестве абсолютного субъекта некоего сверхмощного, нечеловеческого интеллекта, признанию подчинения единичного и индивидуального общему. Это подчинение в превращенных формах сознания приобрело даже статус логической нормы. Однако позиция Фейербаха не содержит крайностей философских систем С. Кьеркегора или Ф. Ницще. В то же время это не позиция компромисса, это — позиция гуманиста.

Фейербах в историческом споре о человеке разумном выбирает между родом «человек» и отдельным индивидом последнее. Социально-экономические и культурные основания такого выбора мы отмеча-

ли. Сошлемся сейчас на Маркса. Характеризуя «коренной порок гегелевского хода мыслей» и гносеологические причины того, почему у Гегеля мистическая субстанция становится действительным субъектом, напротив, представляется чем-то второстепенным и производным, он пишет: «Дуализм проявился здесь как раз в том, что Гегель не рассматривает всеобщее как действительную сущность действительного конечного, т. е. существующего, определенного; другими словами: действительное существо он не считает подлинным субъектом бесконечного» [197]. Это и понятно: когда развитие производительных сил человечества еще является самоцелью и отдельные индивиды приносятся ему в жертву, над разумом отдельного индивида господствует идея мистической субстанции и неизбежно в форме абсолюта, тем самым отрицается возможность творчества и реального самодвижения, самодеятельности. Отрицая для разума форму абсолюта как форму схоластическую и сугубо идеальную, Фейербах ставит для потомков вопрос об относительной форме мышления отдельного индивида как субъекта. Положения о практическом разуме и практической философии логично рассматривать как попытку ответа на этот вопрос. Если попытка в антропологическом виде нас удовлетворить не может, то сама проблема, пусть имплицитно, у Фейербаха имеет место.

Дальнейшее развитие философской мысли, введение и обоснование категории формы общественного сознания, соотносимой с формой индивидуального (тоже общественного) сознания, подтверждают этот тезис перспективно. Но и с точки зрения исторической ретроспективы, с точки зрения самого Фейербаха, при изложении им, например, философии Лейбница, которое он сам назвал не только критикой, а и развитием, можно видеть немало доказательств.

Обращение к историческим произведениям Фейербаха для подтверждения выдвигаемых здесь тезисов опирается на его собственное признание о том, что в них под чужими именами он высказывал собственные мысли [198]. Так, к примеру, по поводу исследования философской системы Лейбница он отмечает, что в нем он в противоположность принципу тождества рассмотрел и выдвинул «принцип различия, индивидуальности, чувственности», правда, еще абстрактно и номиналистически [199]. Концепция историко-философского процесса Фейербаха — предмет особого и большого разговора [200]. Отметим все же, что в признаниях Фейербаха есть свой смысл. По этому поводу можно привести суждение П. Валери о том, «что мы расцениваем нашу собственную мысль больше всего по тому, как она выражена другими». Поскольку мы в данном случае разбираем разум в практическом измерении в свете представлений Фейербаха о новой, практической философии, то выделим еще одно его откровение из того же предисловия.

Сравнивая свои ранние высказывания с более зрелыми, он утверждает, что подлинная философия есть отрицание философии,

вовсе не есть философия [201]. И далее, если прежде Фейербах думал и высказывал, не формально и не словесно, а фактически, о том, что истинное должно быть наличным, действительным, чувственным, наглядным, человеческим, то позже, напротив, что «только действительное, чувственное, человеческое есть истинное» [202]. Мы знаем, что Маркс тоже говорит об упразднении философии в связи с осуществлением ее в действительности, но уже в контексте борьбы пролетариата за свое освобождение [203]. Очевидно, что в том и другом случае речь идет о неспособности схоластической философии быть практической и о необходимости сознания новой формы философского знания.

Какие же идеи, важные для понимания собственной концепции мышления, выделяет Фейербах у Лейбница, которые мы, наверное, вправе рассматривать и как его мысли. Принципом философии Лейбница Фейербах видит деятельность. Деятельность — основа индивидуальности и причина того, что существует не одна субстанция, а субстанции. Поэтому различные существа — различные виды деятельности, вершина среди них — мышление [254]. В центре философии Лейбница, как и Спинозы, лежит понятие субстанции. «Но Лейбниц существенно иначе определяет понятие субстанции, чем Спиноза, Мальбранш и вообще картезианская философия» [205]. Понятие субстанции у Лейбница сопряжено с понятием силы, и притом деятельной силы [206]. Поскольку сущность субстанции усматривается в силе самодеятельности, а сама сила связывается с единичностью и индивидуальностью, то, следовательно, как отмечает Фейербах, понятие субстанции у Лейбница не может быть сведено к понятию единой и всеобщей субстанции, а полагает бесконечное множество субстанций [207]. И далее, в противоположность принципу тождества, абсолютной общности вводится внутренний принцип различия, пространственные и временные формы существования вещей его как бы подпирают [208]. «Принцип индивидуации в индивидуальных вещах сводится к вышеупомянутому принципу различия, совпадая с принципом абсолютного своеобразия, благодаря которому вещь такова, что ее можно отличить от всех других вещей» [209]. Лейбниц не отрицает единство, он отрицает его абсолютную форму принципа, иначе говоря, изменяет его содержание и мировоззренческий смысл. Фейербах пишет: «Он непосредственно связывает с единством понятие различия; он допускает единство лишь как нечто от себя зависящее, следовательно, единство, отличное от других единство, как единство, себя осуществляющее лишь в различии; он выдвигает единство в виде принципа, имея в виду лишь единичное, индивидуальное единство» [210]. Лейбниц индивидуализирует субстанцию, для него сущностью является индивидуальность, а не общее, вместе с Лейбницем у такой индивидуальности появляется ее собственное имя — монада. Богу как одному-единственному единству, как существу всеобщему (противоречивому

в своем отношении к множественности в природе) Лейбниц противопоставляет особенное единство и особенное существо [211]. Можно сказать, вводит категориальную размерность особенного в содержание всеобщего.

От себя Фейербах подчеркивает неразрывность, неотделимость самодеятельности от индивидуальности, от единичности, подчеркивает взаимосвязь единства и многообразия. «Само по себе (существующее) единичное есть нечто немыслимое» [212]. Фейербах согласен с Лейбницем: «Что не обладает деятельной силой, чем-то отличительным или не имеет в себе принципа отличия от всего другого, по существу, не может быть субстанцией...» [213]. Естественным в рамках такой логики было связывать самое отличительное с душой, душу — с силой, а такой силе приписывать нематериальную природу. «Только душа есть подлинный принцип индивидуальности; только благодаря душе утверждается индивидуальность, ведь лишь душа есть сущность, аналогичная нашему Я, есть принцип тождества, делающий определенное существо тем, что оно есть, обосновывая, таким образом, его индивидуальность» [214].

Как же можно отнестись к этим и другим высказываниям Фейербаха, который, с одной стороны, в своей методе считал настоящее ключом к прошлому [215], а с другой стороны, полагал, что заигрывание с прошлым лишало бы новую философию деятельной силы [216]; добавим к этому его несомненную объективность в анализе философского наследия?

Как видно, антропологическая концепция разума сформировалась не на пустом месте и не сразу. Позитивное осмысление чувственности, индивидуальности, активности мыслительной деятельности началось вместе с критическим усвоением историко-философского материала. К сожалению, существующие методы анализа творческой деятельности не позволяют сегодня проникнуть в глубинную лабораторию мыслительной деятельности Фейербаха и объяснить причины такого выбора направления исследования. Несомненно то, пусть отличаемое задним числом, что Фейербах прекрасно чувствовал историческую тенденцию в развитии философской мысли. По существу, Фейербах в универсальной социокультурной дихотомии развитие мыслительных способностей рода «человек» и отдельного индивида разуму этого отдельного индивида придал форму родовой всеобщности. Тем самым счел невозможным возвращение к методологии материализма Просвещения. Иными словами, Фейербах принял участие в том, чтобы сделать философский процесс необратимым.

В контексте сопоставления философии и религии под углом зрения единства и различия теоретической и практической точек зрения человека Фейербах переосмысливает деятельную природу разума под углом зрения мышления отдельного индивида. Поэтому он «видит» у Лейбница и то, что он хотел бы видеть. Но еще более откровенно эта идея просматривается, например, в его критике

«Анти-Гегеля» К. Ф. Бахмана. Хотя Фейербах никогда не был «вполне правомерным гегельянцем» (Энгельс), его зависимость от Гегеля несомненна. Но несомненно также и то, что только правильное понимание учения своего учителя позволило Фейербаху создать реальную альтернативу философии объективного идеализма.

Фейербах подчеркивает, даже очень категорично, соответствие между законами мира и законами мышления, между формами существования вещей и формами мысли»... Если законы мира не являются вместе с тем также и законами нашего мышления и, наоборот, если всеобщие и существенные формы, с помощью которых мы мыслим, не являются вместе с тем всеобщими и существенными формами самих вещей, то вообще невозможно никакое реальное познание, никакая метафизика» [217]. По меньшей мере здесь уже верно то, что никакая философия невозможна без рассмотрения соотношения между миром вещей и миром мыслей, что соотносительность этих сторон неизбежно требует признания одной из них за первичную.

Сформулированная в таком виде идея тождества бытия и мышления, однако, уже не служит защитой гегелевского тезиса. Проникнув в суть самого существенного понятия гегелевской философии, Фейербах разрушает его изнутри. «Разве сотканное нашим мозгом не имеет внутренней связи с великой тканью Вселенной? Разве именно в глубине нашей субъективности мы не свободны от границ субъективности? И не является ли дух самой сокровенной глубиной Вселенной?» — спрашивает Фейербах [218]. Такое сомнение характеризует отнюдь не идеалиста. Если даже понимать мышление только как силу, то нельзя не признать ее силой, имманентной человеку субстанциональной силой, вместе с которой человек только и является человеком. Следовательно, мышление — сила, без которой нет и не может быть человека, ибо человеческое бытие есть бытие человека; сила, которая, таким образом, сама конституирует бытие человека, с которой его бытие существенно связано. Но откуда у человека эта сила, ведь недостаточно для ее определения выводить ее из существования самого человека. Поэтому Фейербах и включает мышление, разум в более широкий контекст бытия. «Не есть ли это бытие в бытии» [219]. Мышление как сила является одной силой, врожденной, имманентной самому миру, а вовсе не внемировой или надмировой силой [220]. Но в чем, однако, проявляется своеобразие мышления как силы? Нам представляется, Фейербах выражает это своеобразие в идее единства логики и метафизики. Логика является в то же время и метафизикой (философией). Вспомним, что В. И. Ленин в «Философских тетрадях» неоднократно говорит о единстве логики, диалектики и теории познания, материалистически прочитывая Гегеля. У Фейербаха сходные мысли, но, отметим, что у него они следуют после того, как он рассматривает мышление как силу человеческую.

Утверждая, что логические формы являются в то же время метафизическими определениями, которые выражают и содержат внутреннюю природу вещей, он признает, следовательно, что логические определения относятся к человеческому разуму, а не являются априорными конструкциями [221]. Поэтому идея единства логики и метафизики выражает саму природу мышления человека и адекватна именно этой природе. Гегель предоставляет ему определенный мыслительный материал, но переосмысливает его Фейербах уже на другой мировоззренческой основе. Что из этого следует? Не только то, что Фейербах признает по существу объективный характер мыслительных логических форм, признает категориальную структуру мышления, но и то, что Фейербах не отождествляет объективные, вещные формы и формы познавательной деятельности. «Разве не является мышление силой в такой же мере объективной, реальной, как и субъективной?» [222] Думается, в этом смысле Фейербах ближе к известному положению авторов «Немецкой идеологии», чем к Гегелю: «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [223]. Сила же мышления не ограничивается возможностью получения объективного знания о вещах. Поскольку Фейербах разделяет идею единства логики и метафизики на основе человеческого мышления и человеческого бытия, он признает человеческий разум как единство объективного и субъективного (в данном случае — природного и человеческого). Ведь разум человека есть такая сила, которая конституирует (конструирует, проектирует) бытие человека, такое бытие, которое существенно связано с мышлением.

Иными словами, такое мышление в силу совпадения логики и метафизики (формы и содержания) становится способом человеческого существования. Если исходить из идеи единства логики и метафизики как адекватной природе индивидуального разума, то следует согласиться и с тем, что осознание индивидом категориальной структуры бытия равносильно присвоению содержания этого бытия в своем собственном поступке. Поэтому рефлексия по отношению к этим объективным формам необходима для осуществления и построения человеческого поведения. «Не находимся ли мы в каждом акте жизнедеятельности в один и тот же момент в себе самих и вместе с тем вне нас? Разве во внешнем мире мы не в себе самих, а в нашем внутреннем мире — в то же время не в реальном мире» [224]. Если человеческое бытие с необходимостью содержится в бытии природы и в ее сущности, то не обнаруживается ли и не созидается ли эта сущность непосредственно в актах человеческого действия? И разве не в этом видится Фейербаху сущностная характеристика человеческого разума? И в этом смысле теория разума совпадает с философией разума. Из этого следует, что человеческое содержание разума невозможно полно изучать «только в форме объекта».

Таким образом, Фейербах, обосновывая основные положения новой философии — философии человеческой и для человека, философии, которая соединяла бы в себе достоинства теории и практики, «истину для себя самой» и «истину для человека», иначе говоря, диалектику объективного и субъективного,— обосновывает тем самым идею практической философии как концепции практического разума человека. Понятия чувственности и другие — это тот категориальный инструментарий, тот язык, который он использует. И следует указать, что его положения далеки от деклараций: наряду с философией человека и разума он рассматривает саму философию с точки зрения человека, встав на точку зрения практического разума индивида. Не случайно именно философия Фейербаха послужила поводом для Маркса сформулировать всем известный афоризм: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

В работе «Критика «Анти-Гегеля»» Фейербах противопоставляет критике, основанной на превратном понимании критикуемой философской системы, критике, направленной не столько против отрицательных сторон, сколько против положительного в ней, правильное понимание и приводит несколько вариантов такого понимания. Одно из них «состоит в том, что то понятие, которое составляет принцип данной системы и существует в ней как абсолютное, исключительное, единственно истинное, раскрывается только как определенное понятие и тем самым выявляется реальность противоположного ему понятия...» [225]. Думается, что при обращении этого фейербаховского утверждения на его собственную философскую систему стало бы очевидным, что понятие чувственности (принцип антропологизма) и на ее основе понятия разума может иметь не абсолютное, а только относительное, определенное значение. Внутренняя, имманентная противоречивость его концепции разума человека (мышления, ума, рассудка) имеет своим источником сам исходный мировоззренческий тезис. Правильное понимание осмысления Фейербахом разума человека не отменяет того историко-философского факта, что именно Фейербах в предельных формах обобщения в рамках материалистического решения основного вопроса философии обратил внимание на самого мыслящего, чувствующего человека. Тем самым выразил на языке мировоззренческого смысла извечную проблему разума и ответил на вопрос о том, что такое разум не сам по себе, а с точки зрения человека.

Правильное понимание основной идеи Фейербаха в марксистско-ленинской философии — условие развития не только взглядов великого предшественника, но и ее самой. Ведь первым желанием Фейербаха «было сделать философию общечеловеческим делом». А в дни великой революционной перестройки нашего общества фейербаховский гуманизм — наш союзник. Это должно быть сказано и о возвышении человеческого рассудка Кантом, а рассудка и разу-

ма в их диалектической совокупности — Гегелем. Активность и самодеятельность человеческого мышления — неоценимый духовный капитал перестройки.

[1] См.: *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 265.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 154.
[3] *Фейербах.* Избр. филос. произв. С. 232.
[4] *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрения. М., 1966. С. 30. Далее: *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах.
[5] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 224.
[6] *Фейербах Л.* История философии: В 3 т. М., 1974. Т. 2. С. 104.
[7] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 224.
[8] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 227.
[9] Там же. С. 227.
[10] Там же. С. 232.
[11] Там же. С. 228.
[12] Там же. С. 224.
[13] Там же.
[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. С. 22.
[15] Там же. С. 23.
[16] См.: Там же. С. 103.
[17] См.: *Элез Й.* Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха. М., 1971.
[18] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 127.
[19] Он же. История философии. Т. 2. С. 25.
[20] Там же. С. 249—260.
[21] Там же. С. 254.
[22] Там же.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 255.
[25] Там же. С. 254.
[26] Там же. С. 252.
[27] Там же. С. 253.
[28] *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 87—88.
[29] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 253.
[30] Там же.
[31] Там же.
[32] См.: *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии//Философия в совр. мире: Философия и наука. М., 1972; *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984; *Автономова Н. С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.
[33] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 252.
[34] Там же.
[35] Там же.
[36] Там же.
[37] Там же С. 253.
[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейрбах. С. 41.
[39] См. подробнее: *Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.
[40] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 65.
[41] Там же. С. 66.

[42] Там же. С. 249—250.
[43] Там же. С. 256.
[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Т. 42. С. 154.
[45] Там же.
[46] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 269.
[47] Там же.
[48] Там же. С. 191.
[49] Там же.
[50] Там же. С. 192.
[51] Там же.
[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же. С. 189.
[55] Там же. С. 189—190.
[56] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 120.
[57] Там же.
[58] Там же. Т. 46, ч. 1. С. 262.
[59] Там же.
[60] Там же. С. 207.
[61] Там же. С. 509.
[62] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 1.
[63] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 510.
[64] Там же. С. 510.
[65] Там же. Т. 1. С. 189.
[66] Там же. С. 188—189.
[67] Там же. С. 189.
[68] Там же. С. 190.
[69] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 422.
[70] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 270.
[71] Там же.
[72] Там же. С. 270—271.
[73] Там же. С. 271.
[74] Там же. С. 272.
[75] Там же.
[76] Там же. С. 191.
[77] Там же. С. 272—273.
[78] Там же. С. 273.
[79] Там же.
[80] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. С. 61.
[81] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 190.
[82] *Выготский Л. С.* Проблема сознания//Собр. соч. В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 166—167.
[83] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 190.
[84] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 590.
[85] Там же. Т. 46, ч. 1. С. 18.
[86] Там же. Т. 42. С. 123.
[87] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 628.
[88] Там же.
[89] Там же.
[90] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 154.
[91] Там же. Т. 26, ч. 2. С. 123.
[92] Там же.
[93] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 243.
[94] Там же.
[95] Там же. С. 244.
[96] Там же. Т. 2. С. 67.
[97] *Фейербах Л.* История философии. Т. 3. С. 377.

[98] Там же.
[99] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 66.
[100] *Фейербах Л.* История философии. Т. 3. С. 378.
[101] Там же. С. 379.
[102] Там же. Т. 2. С. 256.
[103] Там же. С. 242.
[104] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 78—79.
[105] Там же. С. 63.
[106] Там же. С. 64.
[107] Там же. С. 65.
[108] Там же. С. 64—65.
[109] Там же. С. 67.
[110] Там же. С. 63.
[111] Там же. С. 245.
[112] Там же. Т. 2. С. 69.
[113] Там же. Т. 1. С. 245.
[114] Там же.
[115] Там же.
[116] Там же. С. 266.
[117] Там же. С. 245.
[118] Там же.
[119] Там же. Т. 2. С. 71.
[120] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 31.
[121] Там же. С. 66.
[122] Там же. С. 69.
[123] Там же. Т. 3. С. 379.
[124] Там же.
[125] Там же.
[126] Там же.
[127] Там же. Т. 1. С. 61.
[128] Там же. С. 192.
[129] Там же.
[130] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 192.
[131] Там же. С. 193.
[132] Там же. С. 194.
[133] Там же. С. 122.
[134] Там же. С. 122—123.
[135] См.: *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм//Полн. собр. соч. Т. 18. С. 283—284.
[136] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 196.
[137] Там же. С. 198.
[138] Там же. Т. 2. С. 409.
[139] Там же. Т. 1. С. 499.
[140] См.: *Резвицкий И. И.* Личность. Индивидуальность. Общество. Проблема индивидуализации и ее социально-философский смысл. М.: Политиздат, 1984.
[141] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 64.
[142] Там же. С. 68.
[143] Там же. С. 67—68.
[144] Там же. С. 66.
[145] Там же.
[146] Там же.
[147] Там же. С. 66—67.
[148] Там же. С. 66.
[149] Там же. С. 414.
[150] Там же. С. 420.
[151] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26. ч. 3. С. 541.
[152] Там же.

[153] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 436.
[154] Там же. С. 495.
[155] Там же. С. 495—496.
[156] Там же. С. 496.
[157] Там же. С. 497.
[158] Там же.
[159] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 253.
[160] Там же.
[161] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 32. С. 45.
[162] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 128.
[163] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. С. 54.
[164] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 65.
[165] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 121.
[166] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 69.
[167] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 231, 232.
[168] Там же. С. 199.
[169] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. С. 33.
[170] *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351.
[171] Там же.
[172] Там же. С. 352
[173] Там же. С. 438.
[174] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 252.
[175] См.: *Кант И.* Соч. Т. 5. С. 164.
[176] См.: Там же. С. 165, 166.
[177] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 204.
[178] Там же. Т. 2. С. 220. См.: *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 249—250.
[179] См.: *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 257.
[180] Там же.
[181] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 162.
[182] Там же. С. 168.
[183] Там же. С. 169.
[184] Там же. С. 176.
[185] Там же. С. 175.
[186] Там же. С. 176.
[187] Там же. С. 203.
[188] Там же. С. 202.
[189] Там же. С. 121—122.
[190] Там же. С. 122.
[191] Там же. С. 212.
[192] Там же. С. 213—214.
[193] Там же. С. 214.
[194] Там же. С. 212—213.
[195] *Андреев Л.* Мысль//Рассказы. Сатир. пьесы. Фельетоны. М., 1988.
[196] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 268.
[197] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 245.
[198] *Фейербах Л.* История философии. Т. 1. С. 39.
[199] Там же. С. 39—40.
[200] См.: *Быховский Б. Э.* Людвиг Фейербах. М.: Мысль 1967; Очерки по философии Л. Фейербаха. Киев: Наук. думка, 1982. Гл. 3; и др.
[201] *Фейербах Л.* История философии. Т. 1. С. 39.
[202] Там же.
[203] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 420, 421, 429.
[204] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 126.
[205] Там же. С. 139—140.
[206] Там же. С. 141.

[207] Там же. С. 144.
[208] Там же. С. 144—145
[209] Там же. С. 145.
[210] Там же. С. 146.
[211] Там же.
[212] Там же. С. 143—144.
[213] Там же. С. 144.
[214] Там же. С. 158.
[215] Там же. С. 590.
[216] Там же. Т. 1. С. 256.
[217] Там же. Т. 2. С. 30.
[218] Там же. С. 31.
[219] Там же.
[220] Там же.
[221] Там же. С. 32.
[222] Там же. С. 31.
[223] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. С. 29.
[224] *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 31.
[225] Там же. С. 25, 27.

Ю. В. Кушаков

СОВЕТСКОЕ ФЕЙЕРБАХОВЕДЕНИЕ СЕГОДНЯ: ИТОГИ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Теоретическое наследие Л. Фейербаха — выдающегося философа-материалиста, атеиста и гуманиста — постоянно привлекало и привлекает к себе внимание советских историков философии. Интерес этот вызван тем, что в области философии Фейербах является великим предшественником марксизма, оказавшим существенное влияние на формирование миропонимания К. Маркса и Ф. Энгельса. А ведь нельзя ни глубоко понять, ни творчески развить марксизм без постоянной критической переработки и переосмысления его идейных источников. Философия Фейербаха, как и вся философская классика, принадлежит не только истории, но и современности. С возникновением марксизма она не отошла вся в прошлое. В контексте марксистского мировоззрения многие ее идеи приобрели новое, актуальное звучание и эффективно используются (особенно сегодня) современной научной философской мыслью.

Едва ли нужно сегодня убеждать кого-либо из специалистов в том, что советские историки философии внесли весомый вклад в мировое фейербаховедение. С этим согласится не только философ-марксист, но и, по-видимому, большинство тех философов-немарксистов, которые достаточно серьезно и добросовестно занимаются исследованием идейного наследия немецкого мыслителя. Показательна в этом отношении библиография наиболее обстоятельной в современной немарксистской литературе работы о Фейербахе, принадлежащая перу М. Вартофского, профессора Бостонского университета, одного из главных редакторов издаваемой в 1963 г. широко известной серии «Бостонские исследования по философии науки». В нее включена вся изданная до 1977 г. (год выхода в свет книги Вартофского) [1] советская монографическая фейербаховедческая литература.

И тем не менее анализ полученных результатов заставляет говорить не только о достижениях, но и о нерешенных проблемах и даже проблемах в данной области исследования.

Советские исследователи теоретического наследия великого предшественника марксизма отправлялись так или иначе от тех принципиальных оценок наследия, которые были даны К. Марксом

и Ф. Энгельсом. Однако уже здесь мы сталкиваемся с важнейшей для всего фейербаховедения, но далеко еще не решенной по сей день проблемой всестороннего обобщения и реконструкции взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса на вклад Фейербаха в сокровищницу мировой философской мысли.

Главная трудность в решении этой проблемы заключается в том, что ни одна из работ основоположников марксизма на фейербаховскую тему, взятая в отдельности, не может рассматриваться как исчерпывающе полное изложение инвариантного содержания их взглядов по данному вопросу.

Во-первых, к таким работам никак не отнесешь преисполненные юношеского пиетета к Фейербаху ранние произведения К. Маркса и Ф. Энгельса «Экономическо-философские рукописи 1844 года» и «Святое семейство». В этих работах основоположники марксизма идут дальше Фейербаха, выходя за пределы его философии, но они все еще находятся под очень сильным его влиянием, что не могло не сказаться и на оценках фейербаховского учения. К. Маркс в 1867 г., «перелистав» «Святое семейство», писал Ф. Энгельсу: «Я был приятно поражен, найдя, что нам нечего стыдиться этой работы, хотя культ Фейербаха производит теперь очень смешное впечатление»[2]. А вот свидетельство Ф. Энгельса: «С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение (речь идет о фейербахианстве.— *Ю. К.*) и как сильно оно повлияло на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство» [3]. «Горячие похвалы Фейербаху» не остались незамеченными и таким внимательным и взыскательным читателем этой работы, как В. И. Ленин [4].

Во-вторых, нельзя считать исчерпывающими и те сочинения, в которых К. Маркс и Ф. Энгельс заняты преимущественно критическим отмежеванием и дистанциированием своих собственных философско-мировоззренческих позиций от фейербаховских («Тезисы о Фейербахе» «Немецкая идеология» и подготовительные материалы к ней, эпистолярное наследие этих лет). Ф. Энгельс времен написания работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» никогда бы, по-видимому, безоговорочно не согласился со своими оценками Фейербаха 1845—1846 гг. Ни с тем, что философия Фейербаха «не содержит ничего нового» сверх того, что уже говорили материалисты до него [5], ни с тем, что она представляет собой не что иное, как «вульгарный материализм» [6], ни с тем, что работа «О сущности религии» просто «дрянь», находящаяся ниже всякой критики [7].

Произведением, в котором наиболее полно изложены взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на философию Фейербаха, по праву считается работа Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Но и в этом фундаментальном труде, как резонно заметил еще А. М. Деборин, Ф. Энгельс все же

«дает не столько изложение взглядов Фейербаха, сколько изложение мировоззрения Маркса на почве критики идей Фейербаха» [8]. Ведь именно эту работу Г. В. Плеханов, и не без основания, охарактеризовал как «самый полный свод философских взглядов» основоположников марксизма [9]. Поэтому в ней акцентируются скорее моменты, разделяющие Фейербаха и марксизм, чем систематически прослеживаются несомненные и глубокие связи между ними. Недооценка этого обстоятельства не в последнюю очередь привела некоторых советских фейербаховедов 20-х годов (В. Рожицин, Д. Третьяков) к сомнительным утверждениям о якобы сугубо субъективном отношении Энгельса к Фейербаху, которое к тому же «всегда страдало некоторой недоговоренностью и неясностью» [10]. «С самого начала и до конца,— писал В. Рожицин,— отношение Энгельса к Фейербаху осталось исключительно субъективным, личным, определяемым отношением к учителю, как живому человеку, а не как к безличному автору мыслей, усваиваемых через книги... Если бы Фейербах высказывал только то, что критиковал в нем Энгельс, то он бы имел в истории германской философии так же мало значения, как в истории французского пролетарского движения тот человек, который подвергался столь жестокой критике в «Нищите философии» под именем Прудона, хотя этот человек лишь на одну десятую часть своих взглядов соответствует подлинному историческому Прудону. Такова сила полемического заострения несогласий в литературной борьбе людей, в жизни встречающихся, как активные участники одной и той же борьбы» [11]. Д. Третьяков пошел еще дальше в искажении отношения Энгельса к Фейербаху. «Я боюсь,— заявил он,— что не только позитивизм, но в известной степени интеллигентская отрыжка звучит в отзывах Энгельса о Фейербахе» [12].

Как бы то ни было, взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на философию Фейербаха нуждаются в дальнейшем тщательном изучении и целостной реконструкции. Несмотря на то, что в этом направлении много сделано в работах Т. И. Ойзермана, Н. И. Лапина, И. С. Нарского, К. Н. Любутина, а из зарубежных исследователей-марксистов — О. Корню, В. Шуффенгауэром, специального исследования, в котором бы такая задача была всесторонне решена, мы до сих пор, к сожалению, не имеем.

Однако стало ясно, что решение этой задачи предполагает не только обращение к прямым высказываниям К. Маркса и Ф. Энгельса о Фейербахе в разные периоды их творчества и их сопоставление, но и сопоставление двух систем мысли, двух мировоззрений с привлечением всех средств контекстологического и ситуационного анализов текстов основоположников марксизма.

Так, скажем, нельзя достичь ясного понимания тех оценок Фейербаха, которые были даны Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» без учета того

весьма немаловажного обстоятельства, что эта работа была задумана как разбор книги К. Н. Штарке «Людвиг Фейербах», т. е. создавалась «по поводу», а не как претендующее на полноту освещения предмета академическое историко-философское исследование. Такой подход позволит во многом избежать тех деформированных (по крайней мере односторонних) представлений о взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса на фейербаховское наследие, которые в нашей литературе до сих пор не редки.

Недостаточно изученным остается и тот вклад, который внес в марксистское фейербаховедение Г. В. Плеханов. А ведь именно у него, несмотря на отдельные теоретические неточности и терминологические погрешности, мы находим глубокий анализ философии Фейербаха в ее тесной связи с теорией марксизма. Никто, пожалуй, ни до, ни после Плеханова не исследовал столь тонко и обстоятельно Марксовы «Тезисы о Фейербахе» как в плане обнаружения моментов, отмежевывающих К. Маркса от Фейербаха, так и в плане выявления тесной генетической связи между ними, преемственности их идей [13].

Первая волна фейербаховедческих исследований в СССР была связана с 50-летием со дня смерти Фейербаха. 13 сентября 1922 г. в Харькове и 3 октября в Одессе состоялись торжественные заседания научно-исследовательских кафедр, на которых были заслушаны теоретические доклады, посвященные памяти мыслителя. В 20-е годы появляется ряд статей (Ф. Гофмана, А. Гуревича, А. Деборина, Г. Левита, А. Машкина, В. Рожицина, В. Розанова, Г. Рохкина, Н. Сретенского и др.) и брошюр (В. Рожицина, Г. Рохкина, С. Семковского, Л. Ческиса), в которых, в противоположность буржуазным историкам философии, всячески замалчивавшим либо фальсифицировавшим наследие великого материалиста, отстаивается материалистическая, атеистическая и гуманистическая сущность фейербахианства, предпринимаются попытки раскрыть роль Фейербаха в формировании философии марксизма. Выходит в свет и принадлежащее перу А. М. Деборина первое марксистское монографическое исследование, посвященное учению немецкого мыслителя, в котором была поставлена задача «дать историческую оценку деятельности Фейербаха и представить его мировоззрение в систематическом изложении» [14].

Несмотря на то что в целом работы 20-х годов внесли определенный вклад в советское фейербаховедение, в них был допущен целый ряд некорректных и существенных ошибок. Усугубляя некоторые неточности плехановской оценки материализма Фейербаха в его соотношении с материализмом К. Маркса и Ф. Энгельса, А. Деборин, Г. Левит, В. Рожицин, С. Семковский, Ф. Третьяков и некоторые другие исследователи противопоставили свою интерпретацию фейербахианства той, которая была дана Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой фило-

софии», чрезмерно сблизили антропологический материализм с диалектическим и историческим материализмом, выдвинули упрощенную формулу, согласно которой философия марксизма — это не революционный переворот в философии, а просто объединение материализма Фейербаха с гегелевской диалектикой.

С критическим пересмотром вышедшей в 20-е годы фейербаховедческой литературы выступил в 1932 г. П. Вышинский [15]. Эта критика, будучи в целом справедливой, очищала учение Фейербаха от ранее допущенных «исправлений» и тем самым способствовала его адекватному истолкованию.

Однако в брошюре П. Вышинского уже заметен крен в другую крайность, которой отмечены практически все работы, вышедшие в связи со 150-летним юбилеем мыслителя [16]. Именно в этих работах откристаллизовался тот ставший традиционным и вошедший в учебную литературу стереотип, согласно которому материализм Фейербаха, хотя и является высшей ступенью домарксовского материализма, охватывает лишь природу и остается материализмом исключительно метафизическим (либо совершенно чуждым диалектике — М. П. Баскин, С. Ш. Габараев,— либо содержащим только отдельные ее элементы — С. В. Юровский, М. М. Григорьян), а в понимании явлений общественной жизни безраздельно уступает место идеализму.

В 1963 г. вышла монография А. И. Ардабьева «Атеизм Людвига Фейербаха» — первое крупное исследование вклада великого предшественника марксизма в историю атеизма.

Важной вехой в истории марксистского фейербаховедения стало опубликованное в 1967 г. исследование Б. Э. Быховского «Людвиг Фейербах». В этой работе философское наследие Фейербаха получило относительно полное и многостороннее освещение. Б. Э. Быховскому удалось избежать как переоценки этого наследия, неисторического «подтягивания» антропологического материализма под диалектический и исторический материализм, имевших место в литературе 20-х годов, так и тех сложившихся в 50-х годах штампов, которые упрощали и обедняли идейное содержание философии Фейербаха. Автором впервые обращено внимание на «зародыши» исторического материализма в мировоззрении мыслителя и более корректно поставлен вопрос об отношении Фейербаха к диалектике. Кроме того, Б. Э. Быховский обращал внимание на необходимость более тщательного анализа историко-философских работ Фейербаха для исследования генезиса фейербаховской философии и ее сущности.

В том же году была переведена на русский язык историко-философская трилогия Фейербаха. Во вступительной статье к этому изданию М. М. Григорьян предпринял попытку проанализировать «Историю философии» Фейербаха не только в плане выявления ее влияния на формирование материалистических и атеистиче-

ских воззрений мыслителя, но и в плане исследования того вклада, который внес Фейербах в становление истории философии как науки [17]. Достойно сожаления, что тесные рамки вступительной статьи позволили М. М. Григорьяну дать лишь общий обзор историко-философской трилогии Фейербаха.

С конца 50-х годов различные аспекты философии Фейербаха исследуются в кандидатских диссертациях Е. Кириллова (1957), Д. Данелии (1959), М. Галояна (1961), Л. Карагуляна (1964), Л. Коваль (1964); М. Чернышева (1968), В. Кириченко (1973), М. Сердюченко (1975). В некоторых из этих диссертаций анализируются ранее слабо освещенные стороны многогранного философского наследия Фейербаха: гносеология (Л. Карагулян), учение о человеке (М. Чернышев), понимание предмета философии (А. Кириченко).

К 100-летию со дня смерти мыслителя (1972) вновь опубликовано несколько статей (М. А. Булатов, А. И. Володин, Й. Элез) и интересная монография И. Элеза «Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха», впоследствии положенная в основу докторской диссертации автора. Не останавливаясь особо на тех аспектах фейербаховского учения, которые уже были обстоятельно изучены в марксистской литературе, И. Элез попытался раскрыть специфическое материалистическое содержание антропологического принципа Фейербаха, «охарактеризовать то новое, что Фейербах внес в развитие материализма после подъема его в философии XVII и XVIII вв. и что сообщило философии Фейербаха значение вехи на переходе от немецкого спекулятивного идеализма к учению диалектического материализма» [18].

В 1978 г. вышла монография К. М. Лившица, посвященная анализу атеистического наследия мыслителя. Однако, несмотря на солидный объем (223 стр.) и очень подробный разбор текстов Фейербаха, она не содержит каких-либо концептуальных новаций, а лишь подытоживает накопленный в исследовании данной проблемы опыт [19].

Заметно активизировалось советское фейербаховедение в 80-е годы. Фейербаховедческая литература пополняется тремя монографиями, второй докторской диссертацией К. М. Лившица, многочисленными статьями. Вышедшие в это время работы, наряду с обращением к традиционным аспектам фейербаховского наследия и их углублением, включают разработку ряда новых, ранее почти не изученных проблем философии Фейербаха.

Так, в монографии Ю. В. Кушакова [20] осуществлено систематическое исследование историко-философского наследия Фейербаха и показан его вклад в разработку теоретических и методологических проблем истории философии; дано изложение историко-философских взглядов немецкого мыслителя в их соотношении с другими значительными концепциями в истории философии нового времени,

прежде всего с концепцией Гегеля; предпринята попытка вычленить и критически переработать жизнеспособные элементы историко-философского учения Фейербаха, показать их значение для решения актуальных проблем современной науки. Автор, вопреки общераспространенной точке зрения, пришел к спорному, но нетривиальному выводу, что историко-философская концепция Фейербаха «представляет собой вершину домарксистской историко-философской мысли, что в ней мы пребываем в преддверии того революционного переворота в историко-философской науке, который совершил марксизм. Фейербах сделал значительный шаг вперед по сравнению с гегелевской историко-философской концепцией, и его воззрения явились ближайшим теоретическим источником созданной классиками марксизма научной теории истории философии» [21].

В коллективной монографии украинских философов «Очерки по философии Л. Фейербаха» [22] обстоятельно исследованы такие проблемы, как Фейербах и диалектика, понимание Фейербахом практики, проблема взаимоотношения человека и природы в антропологическом материализме, проблема человеческой субъективности и др. Специально рассматривается влияние Фейербаха на отечественную философию. Философское наследие мыслителя анализируется также в контексте современной идеологической борьбы. Как справедливо заметил в своей рецензии на монографию Б. В. Мееровский, «отличительной особенностью книги является стремление авторов исследовать творчество Фейербаха сквозь призму актуальных проблем марксистско-ленинской философии», обращение к тем аспектам фейербаховского наследия, «которые представляют не только историко-философский, но и проблемно-теоретический интерес» [23].

В 1988 г. советская фейербахиана пополняется еще одной монографической работой, принадлежащей перу известного историка философии К. Н. Любутина [24]. Автор и раньше обращался к творчеству Фейербаха, был, так сказать, к нему «неравнодушен». Его работа «Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии» [25] заметно обогатила наше понимание фейербаховского учения о субъекте и объекте и самого ядра фейербаховской философии — антропологического принципа. Заслуживает внимания и авторская точка зрения на сущность и границы антропологической диалектики [26]. На сей раз К. Н. Любутин сфокусировал свой анализ на учении Фейербаха о человеке, учении, которое является не только фундаментом, но альфой и омегой всего фейербаховского философствования. В работе наиболее полно и обстоятельно в нашей литературе раскрыта гуманистическая направленность материализма Фейербаха. Это «смещение» исследовательского интереса примечательно. Оно отражает общую тенденцию советского фейербаховедения, которое, как нам представляется, поднимается на новый виток освоения

фейербаховского наследия. Сегодня, когда философия, как никогда раньше, поворачивается, наконец, «лицом» к человеку, к потребностям конкретного индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования, нас все больше интересует не только материализм, теория познания, учение о методе, атеизм Фейербаха, но, прежде всего, его учение о человеке, его гуманизм, его этика.

Кроме того, различные малоизвестные аспекты фейербаховедения исследовались в работах, специально не посвященных анализу теоретического наследия немецкого философа, но без которых картина современного фейербаховедения была бы неполной. Имеются в виду монографии М. А. Булатова, А. В. Гулыги, А. А. Гусейнова, Т. Иррлитц, В. А. Малинина, И. С. Нарского, В. И. Шинкарука.

Так, например, М. А. Булатов впервые столь тщательно и всесторонне проанализировал отношение В. И. Ленина к философии Фейербаха [27]. В работе И. С. Нарского [28], не будет преувеличением сказать, дано изложение взглядов мыслителя с учетом достижений новейшего мирового фейербаховедения. Работа представляет собой не только ценное учебное пособие, но и фундаментальное научное исследование, содержащее ряд интересных и оригинальных идей, задающих ориентиры дальнейшего научного поиска. Это относится, прежде всего, к далекой от негативизма (что, к сожалению, имеет место в нашей литературе и по сей день) оценке этики Фейербаха как «яркого этического учения», которое по своим философским предпосылкам во многом совпадает с этикой К. Маркса; к рассмотрению вопроса о диалектике в мышлении Фейербаха; к разбору и позитивной оценке фейербаховского понимания гносеологической функции эмоций и др. Монография В. А. Малинина и В. И. Шинкарука «Левое гегельянство. Критический анализ» [29] существенно восполняет дефицит знаний о той роли, которую сыграл Фейербах в левогегельянском движении, и мере его левогегельянства. А небольшой параграф «Фейербах» в «Кратской истории этики» А. А. Гусейнова и Т. Иррлитц — едва ли не лучшее в нашей литературе изложение этического учения мыслителя. Этика Фейербаха справедливо рассматривается как теоретическое ядро его философской системы и как самокритическое завершение всей классической буржуазной философии [30].

Советское фейербаховедение представляет собой достаточно развитую область историко-философской науки и по широте охвата исследуемого предмета, и по глубине проникновения в его сущность. Это позволяет надеяться на создание в ближайшее время обобщающего фундаментального коллективного труда «Философия Фейербаха и современность», в котором будут подытожены достигнутые результаты. Думается, что настоятельная потребность в таком труде уже давно назрела. Его создание способствовало бы и пре-

одолению того разрыва, который явно просматривается между образом Фейербаха, высвеченным современной историко-философской наукой, и теми худосочными представлениями о нем, которые прижились и продолжают свое хождение в учебной (да и не только учебной) философской литературе.

Этому в значительной мере способствовал бы и перевод на русский язык не только главных философских и атеистических произведений Фейербаха (чем мы располагаем), но и всего собрания его сочинений. Ведь многие работы мыслителя, имеющие большое значение для уяснения философского учения Фейербаха, и его обширная переписка так и не переведены на русский язык и поэтому мало известны широкой философской общественности. Заметим, что в 1967 г. по инициативе и под редакцией В. Шуффенгауэра в ГДР предпринято полное критическое издание собрания сочинений Фейербаха. Это фундаментальное издание включает 20 томов, содержит обстоятельные указатели и другой справочный аппарат. Впрочем, определенные шаги в этом направлении уже делаются. В библиотеке «Философское наследие» (М.: Мысль) подготовлены к изданию под редакцией Б. В. Мееровского и И. С. Нарского сочинения Л. Фейербаха в трех томах. В трехтомник включен ряд работ философа, не переведенных до сих пор на русский язык.

И наконец, остановимся на тех фейербаховедческих проблемах, которые требуют, как нам представляется, своего дальнейшего исследования. О некоторых мы уже упоминали. Остальные условно разделим на две группы. К первой отнесем те проблемы, которые касаются внутреннего содержания учения Фейербаха. Ко второй — проблемы, связанные с функционированием идей Фейербаха в современной ему культуре и в дальнейшем культурном развитии.

Следует отметить, что первоочередной проблемой остается все же выяснение места фейербаховского метода на той методологической шкале, крайними полюсами которой являются метафизика и диалектика. Безоговорочная оценка фейербаховского метода как метафизического навсегда оставлена современной наукой. Но формула, точно выражающая меру диалектичности этого метода, так и не найдена. Во всяком случае все из до сих пор предложенных («метафизика с элементами диалектики», «антитетика, представляющая собой одну из черт диалектики», «исторически определенная форма диалектики» и др.) так или иначе уязвимы [31].

Нельзя считать окончательно решенным и вопрос о соотношении антропологического материализма и натурализма в понимании природы человека. Выходит ли антропологический материализм за рамки натурализма или же остается одной из его форм? Расхождения, имеющие место в нашей литературе по этому ключевому для всего фейербаховедения вопросу, наиболее рельефно просмат-

риваются в научно-справочных изданиях в силу присущей этому жанру четкости и определенности формулировок. Так, в «Философской энциклопедии» читаем: «Антропологический принцип — философский принцип, означающий внеисторическое рассмотрение человека как части природы, как изменяющегося естественного существа, наделенного материальными и духовными качествами» [32]. В «Философском словаре» под редакцией В. И. Шинкарука в написанной автором статье «Антропологический принцип» отстаивается принципиально иная точка зрения: «Сущность антропологического принципа состоит: 1) в провозглашении проблемы человека ключевой в решении всего возможного круга философских вопросов, для всего философского мировоззрения; 2) в таком понимании сущности человека, которое выходит за пределы сугубо натуралистических взглядов на человека как часть природы, но не доходит до понимания человека как продукта и субъекта общественно-исторической практики, как совокупности всех общественных отношений. По Фейербаху, человек — не только продукт природы, но и определенным образом истории, общения людей» [33]. Как бы то ни было, налицо две разные позиции. Представляется, что разрешение этого спора лежит на пути более полного, нежели это имело место до сих пор, выявления и систематизации зачатков исторического материализма в работах Фейербаха.

Кстати, в решении названных и многих других проблем фейербаховедения далеко не последнюю роль играет изучение своеобразия литературного стиля Фейербаха, который принципиально отличается от, скажем, стилевых особенностей сочинений Канта или Гегеля. Афористический стиль Фейербаха, как и названия его работ — «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего» (разрядка моя.— *Ю. К.*),— свидетельствует о том, что его мысли остались незаконченными, недоговоренными, не доведенными до последних и точных логических выводов, что контуры создаваемой им «философии будущего» остались для него самого весьма и весьма неопределенными. Намерение мыслителя (в 60-х годах) суммировать свое философское мышление в форме систематической этики не было осуществлено вовсе не из-за каких-то внешних, как это иногда представляется, причин и обстоятельств (роковая изоляция, тяжелые жизненные условия и т. п.). Поэтому очень трудно (а может быть и невозможно, и не нужно) уловить и выразить его неопределенную, «блуждающую» позицию в том или ином вопросе в какой-либо одной жестко фиксируемой формуле.

И еще об одной проблеме, которая совершенно выпала из поля зрения нашего фейербаховедения. Речь идет об эстетической стороне учения Фейербаха, полностью обойденной молчанием и в курсах по истории эстетической мысли. Так, например, в обстоятельном учебном пособии М. Ф. Овсянникова «История эстетической мыс-

ли» глава, посвященная немецкой классической эстетике конца XVIII — начала XIX в., заканчивается разбором эстетической теории Гегеля [34]. Что же касается Фейербаха, то он даже не упоминается. А ведь нельзя забывать, что эстетика для великого материалиста «есть первая философия» [35]. Здесь нам могут возразить: да о какой эстетике Фейербаха может идти речь, если у него нет ни одного произведения по эстетике, если у него просто-напросто нет такого учения? Это возражение было бы верным только в том случае, если напрочь забыть тот культурно-исторический факт, что эстетика Фейербаха — это не только сам Фейербах, но и Н. Г. Чернышевский, а с известными оговорками и ограничениями также и Р. Вагнер [36], и ближайший ученик Фейербаха — видный историк литературы и эстетик Г. Т. Геттнер, и «швейцарский Гете» — писатель Г. Келлер, и крупнейший русский литературовед А. Н. Пыпин.

И все же наименее исследованной, как это ни парадоксально, остается гуманистическая этика Фейербаха. Несмотря на то, что нет ни одной обобщающей фейербаховедческой работы, в которой эта тема так или иначе не затрагивается, несмотря на то, что ей посвящено весьма добротное монографическое исследование польского философа Н. Янковского [37], фейербаховеды пока что, как нам представляется, лишь бродят вокруг да около этого грандиозного этического учения, едва только подбирая ключи к его имманентному анализу. Не последнюю роль в этом сыграла догматизация, весьма оправданная в конкретно-историческом контексте, но становящаяся далеко не бесспорной, будучи изъятой из этого контекста, негативная оценка фейербаховской этики Ф. Энгельсом, данная им в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Но такие ключи уже, пожалуй, найдены. Это, во-первых, понимание того, что этика Фейербаха не просто составная часть его философского учения, пусть даже центральная, но в известном смысле итог, завершение и синтез всей немецкой классической философии и даже всего классического буржуазного философствования. Во-вторых, уяснение того, что этическое для немецкого мыслителя традиционно не локализируется, оно не просто характеристика особого типа отношений и особой формы сознания, а пронизывает всю жизнедеятельность человека целиком — и материальную и духовную. Отсюда всеобъемлющий характер фейербаховской этики. Она одновременно и онтология, и гносеология, и логика, и диалектика. К ней поэтому неэффективно подходить с гегелевскими мерками. И, наконец, приходит осознание высочайшей рефлексивности этого этического учения и его категорий [38], осознание того, что без тщательного анализа взаимосвязи этих категорий этика Фейербаха остается за семью печатями.

Далеко не полно, и даже односторонне, изучено влияние Фейербаха на отечественную философскую и общественную мысль.

Исследовалось лишь влияние фейербаховских идей на формирование мировоззрения ряда отечественных мыслителей революционно-демократического направления: А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, И. С. Нечуй-Левицкого, Н. Н. Коцюбинского, И. Франко [39]. Что же касается отечественной идеалистической и религиозной философии, то влияние на нее антропологии Фейербаха не только не исследовалось, но напрочь отрицалось. Априорный статус приобрело суждение: «идеалисты всячески старались скомпрометировать философское учение немецкого материалиста». Между тем гуманизм, этикоцентризм Фейербаха, его учение о любви были созвучны в каких-то измерениях исканиям русских философов-идеалистов и не могли поэтому так или иначе не оказать на них определенного воздействия. Вл. Соловьев, например, свои аргументы критики «отвлеченного» гегелевского идеализма прямо заимствует из «антропологической философии остроумного и талантливого Фейербаха» [40]. Н. А. Бердяев оценивал антропологизм Фейербаха как «вершину гуманистического сознания XIX века», а работу «Сущность христианства» назвал «гениальной» [41]. Как бы то ни было, проблема — антропологический материализм и отечественная философия — одна из важнейших и актуальных проблем исследования межнациональных философских отношений.

Поучительными, но слабоизученными остаются исторические судьбы фейербахианства в западной немарксистской философии. А ведь Фейербах, как без преувеличения подметил один из западных исследователей фейербаховского наследия М. фон Гагерн, наложил так или иначе заметный отпечаток на все философские направления XX века [42].

Отношение буржуазной философской мысли к теоретическому наследию Фейербаха не оставалось неизменным. Оно претерпело определенную эволюцию. Вначале, как подчеркивал К. Маркс, против Фейербаха был «составлен настоящий заговор молчания» [43]. Затем он сменился откровенной бранью и клеветой в адрес материализма и атеизма мыслителя. Начиная с 20—30-х годов нашего века наблюдается своеобразная «реставрация» фейербахианства, некий, как удачно выразился Б. Э. Быховский, «псевдофейербаховский маскарад» [44]. Эта реставрация сводится в основном либо к реанимации слабых, давно отживших и преодоленных передовой философской мыслью идей мыслителя, либо к различного рода модернизациям его теоретического наследия в духе многочисленных философских «измов» XX в. Достаточно упомянуть хотя бы «философскую антропологию» и «диалектическую теологию».

В последние 10—15 лет в отношении западного мышления к фейербахианству появляется ряд новых тенденций, которые еще не стали в марксистской историко-философской литературе предметом специального критического анализа. Остановимся только на двух, полагаем, наиболее характерных.

Во-первых, стал наблюдаться совершенно неожиданный, на первый взгляд, интерес к Фейербаху со стороны не только историков философии, но и специалистов в других областях научного познания. Мы уже упоминали фундаментальную работу профессора Бостонского университета М. Вартофского «Фейербах». Чем мог, казалось бы, заинтересовать сегодня Фейербах крупного специалиста в области философии науки и ее истории? Что это — хобби или каприз ученого? Нет, причины этого интереса лежат значительно глубже. Он не случаен, а порожден настойчивыми поисками мировоззренческо-методологических ориентиров в конкретной исследовательской работе. В наследии немецкого материалиста М. Вартофского, по его собственному признанию, привлекают прежде всего «диалектика» и «историческая эпистемология», которые, в отличие от спекулятивных аналогов Гегеля, построены на прочных критических основаниях «эмпирического рационализма», или «рационального эмпиризма». Фейербах, полагает М. Вартофский, «весь в диалектике», он «обеспечивает моделью исторического развития мысли». О том, какое большое значение придает М. Вартофский своим фейербаховским штудиям, говорит его признание: «Эта книга — мои собственные пролегомены и тест: могу ли я принимать участие в диалектике» [45].

Не будем вступать в полемику с признанным специалистом в области философии науки по поводу его оценок метода и «эпистемологии» Фейербаха. Простим ему и традиционную в его кругах (особенно в англоязычных странах) недооценку гегелевского мышления и его диалектики. Для нас важно другое. М. Вартофский явно симпатизирует марксизму, но в силу ряда причин не может прямо перейти на его позиции. Однако сама логика исследуемого предмета (история и теория науки) и поиск мировоззренческо-методологических ориентиров исследования неизбежно выводят буржуазного ученого на тот путь, по которому в свое время шел процесс формирования философии марксизма. Отсюда и интерес к Фейербаху, а от него, надеемся, и путь части буржуазных ученых к марксизму.

Наметилась и другая тенденция. Ее суть в прямых и откровенных попытках использовать наследие великого предшественника диалектического и исторического материализма для борьбы с марксизмом. Речь идет об имеющих сегодня место на Западе попытках противопоставить Фейербаха как мыслителя более современного, идеи которого только и могут служить надежным теоретическим ориентиром социальной практики, К. Марксу — мыслителю якобы безнадежно устаревшему, идеи которого не выдержали проверки временем и социальным опытом человечества. Наиболее обнаженно и откровенно эта позиция сформулирована в работах ведущего западногерманского фейербаховеда, одного из организаторов и руководителей фейербаховского общества, дюссельдорф-

ского профессора Х.-М. Засса. Справедливости ради отметим, что Х. М. Засс — глубокий знаток наследия Фейербаха и внес заметный вклад в его исследование. В частности именно ему принадлежит заслуга установления подлинного авторства статьи «Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом», которое длительное время ошибочно приписывалось К. Марксу.

На XVII Всемирном философском конгрессе (21—28 августа 1983 г., Монреаль) Х.-М. Засс выступил с тезисами, озаглавленными «11 тезисов о Марксе: фейербахианский ответ», в которых Марксовым «Тезисам о Фейербахе» противопоставлены «тезисы» Фейербаха (ряд положений фейербаховской философии в интерпретации Х.-М. Засса), как якобы преодолевающие основные недостатки «консервативной» марксистско-ленинской теории. Тезисы были розданы участникам конгресса в виде отдельного оттиска на английском языке. Этот текст любезно предоставил автору этого раздела участник Монреальского конгресса профессор И. С. Нарский. С разрешения И. С. Нарского автор также воспользовался его переводом текста на русский язык.

В марксизме Засса не устраивает прежде всего исторический материализм, сущность которого он усматривает в фетишизации экономических отношений, в абстрагировании от реальных человеческих взаимоотношений, в непонимании «интерсубъективности» человеческой практики, в растворении человеческой сущности в сущности экономической. «Маркс не увидел,— заявляет Засс в 7-м тезисе,— что «политическая экономия» сама есть продукт человеческих существ, и его абстрактные материальные отношения, которые он анализирует, принадлежат нашей человеческой, частной позиции к нам самим и в отношении к миру, на этот раз в специфическом историческом контексте середины XIX века». Альтернативу 8-му Марксовому тезису Засс формулирует следующим образом: «Вся социальная жизнь является существенно ценностной в отношении к интерсубъективной практике. Все тайны, которые ведут политико-экономическую теорию в мистицизм, находят критическое разрешение в интерсубъективной человеческой практике и в понимании этой практики». И, наконец, 11-й тезис западно-германского фейербаховеда и «фейербахианца»: «Системы философов и революции в социальных институтах только интерпретировали мир разными способами или заменяли один ряд институтов другим рядом такого самого рода; дело же состоит в том, чтобы изменить самих себя».

Не вдаваясь в детальный разбор этих тезисов (точнее — антитезисов), заметим, что в них мы сталкиваемся с троякого рода фальсификацией: учения Маркса, наследия Фейербаха и отношения марксизма к одному из его теоретических источников.

Борьба за марксизм всегда была одновременно борьбой и за наследие великих предшественников марксизма. Борьба за Фейер-

баха, за истину в понимании его учения и сегодня остается одной из важнейших задач советского фейербаховедения.

Сегодня перед историко-философской наукой открываются новые горизонты. Новое философское мышление, мышление свободное от классовой или национальной замкнутости, мышление, ориентированное на приоритет общечеловеческих ценностей, позволит более глубоко освоить мировой философский опыт, в том числе и опыт Фейербаха. Ведь то, что еще совсем недавно казалось сугубо абстрактным с узкоклассовой точки зрения, обнаруживает поразительную конкретность с точки зрения общечеловеческой.

Марксистское фейербаховедение стоит, по-видимому, на пороге многих «открытий». В наши дни, когда проблематичным становится само бытие человека в мире, когда «природа вообще», «человек вообще» являются, как сказал бы Маркс, «практически истинными абстракциями», «абстрактный гуманизм» Фейербаха представляется не таким уж абстрактным. Отказ от этического релятивизма, поиски нравственного абсолюта не могут не изменить нашего отношения к этике Фейербаха, к его «философии любви», к его ненависти к какому-либо насилию. Новое мышление высветит, несомненно, новые грани фейербаховского учения, учения, призывающего «прижать к своему сердцу природу» и «полюбить человека» [46].

[1] См.: *Wartofsky M. W.* Feuerbach. Cambrige Imass. I, 1977. P. 453—455.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 31. С. 245.
[3] Там же. Т. 21. С. 281.
[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 22.
[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 342.
[6] Там же. Т. 27. С. 54.
[7] Там же. С. 53.
[8] *Деборин А. М.* Людвиг Фейербах: Личность и мировоззрение. М., 1923. С. 2.
[9] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. М., 1956. Т. 1. С. 451.
[10] *Рожицин В.* Людвиг Фейербах и христианство//Памяти Людвига Фейербаха. Харьков. 1923. С. 134.
[11] Там же. С. 141—142.
[12] *Третьяков Д.* Современное естествознание и материализм Фейербаха.//Там же. С. 297.
[13] См.: *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. М., 1957. Т. 3. С. 143—146.
[14] *Деборин А. М.* Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение. М., 1923. С. 2.
[15] *Вышинский П. Л.* Фейербах и диалектический материализм. М., 1932.
[16] См.: *Есин И. М.* Материалистическая философия Людвига Фейербаха. М., 1954; *Юровский С. В.* Философский материализм Людвига Фейербаха. Л., 1955; *Баскин М. П.* Философия Л. Фейербаха. М., 1957; *Габараев С. Ш.* Материализм Фейербаха. Тбилиси, 1955.
[17] См.: *Григорьян М. М.* Людвиг Фейербах как историк философии//Фейербах Л. История философии. Собрание произведений. В 3 т. Т. 1. М., 1967. С. 5—32.
[18] *Элез И.* Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха. М., 1971.

[19] *Лившиц К. М.* Атеизм Людвига Фейербаха. Минск, 1978.

[20] *Кушаков Ю. В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты. Киев, 1981. Монографию существенно дополняет не вошедший в нее детальный анализ 2-го и 3-го томов историко-философской трилогии Фейербаха, предпринятый автором в статьях: На пути к научному лейбницеведению (Опыт критического анализа фейербаховской интерпретации философского учения Лейбница)//Проблемы философии (Киев). 1982. № 55; К исследованию теоретического наследия Л. Фейербаха (Скептицизм П. Бейля в трактовке Л. Фейербаха)//Проблемы философии (Киев). 1982.

[21] *Кушаков Ю. В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. С. 159—160.

[22] Очерки по философии Л. Фейербаха. Киев, 1982.

[23] *Мееровский Б. В.* Очерки по философии Л. Фейербаха//Вопросы философии. 1984. № 7. С. 162, 163.

[24] *Любутин К. Н.* Фейербах: философская антропология. Свердловск, 1988.

[25] *Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. Свердловск, 1973; 2-е изд. 1981.

[26] См.: *Любутин К. Н.* Антропологическая диалектика Л. Фейербаха//Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1983. № 1.

[27] *Булатов М. А.* Ленинский анализ немецкой классической философии. Логико-диалектические и историко-философские проблемы. Киев, 1974. С. 249—269.

[28] *Нарский И. С.* Западно-европейская философия XIX века. М., 1976. С. 465—526.

[29] *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* Левое гегельянство. Критический анализ. Киев, 1983. С. 86—116; См. также: *Малинин В. А.* Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983. С. 214—231.

[30] *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1977, С. 479—493.

[31] Анализ существующих точек зрения и авторскую позицию по этой проблеме см.: *Кушаков Ю. В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. Киев, 1981. С. 92—94.

[32] Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 77.

[33] Філософський словник. Київ, 1986. С. 30.

[34] См.: *Овсянников М. Ф.* История эстетической мысли. М., 1978.

[35] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 144.

[36] Не случайно работа Р. Вагнера «Произведение искусства будущего» была посвящена Л. Фейербаху: «Только Вам, уважаемый господин Фейербах,— читаем мы в «Посвящении»,— могу я посвятить этот труд, ибо с ним я возвращаю Вам Вашу же собственность» (*Вагнер Р.* Избранные работы. М., 1978. С. 142).

[37] См.: *Jankowski H.* Etyka Ludwika Feuerbacha. Warszava. 1963.

[38] В этой связи см. небольшую, но заслуживающую внимания статью: *Семенов В. Г.* К критике фейербаховского понимания сущности морали//Проблемы философии (Киев). 1986. № 70. С. 78—85.

[39] См.: Очерки по философии Л. Фейербаха. С. 239—295; *Володин А. И.* Николай Добролюбов и Людвиг Фейербах//Филос. науки. 1986. № 4. С. 91—99.

[40] *Соловьев Вл.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 41.

[41] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 321, 298.

[42] См.: *Gagern M.* von Ludvig Feuerbach. Philosophie — und Religiens — kritik. München — Salzburg. 1970. S. 367—369.

[43] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 33.

[44] *Быховский Б. Э.* Людвиг Фейербах. М., 1967. С. 218.

[45] *Wartofsky M. W.* Op. cit. P. XIII.

[46] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 243.

Научное издание

Володин Владимир Николаевич
Любутин Константин Николаевич
Нарский Игорь Сергеевич

ОТ «РАССУДКА» К «РАЗУМУ»
(Кант, Гегель, Фейербах)

Редактор *Т. В. Мамонтова*
Технический редактор *Т. М. Качула*
Корректор *Т. С. Сергеева*
Младший редактор *А. А. Моисеева*

ИБ № 681

Сдано в набор 24.06.91. Подписано в печать 22.10.91.
Формат 60×84 1/16. Бумага тип. № 2. Гарнитура Литерат. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 10,0. Усл. кр.-отт. 10,23. Уч.-изд. л. 11,0.
Тираж 1000 экз. Заказ 267. Цена 2 р. 20 к.

Издательство Уральского университета.
620219 ГСП-830. Екатеринбург, пр. Ленина, 13б.

Типография изд-ва «Уральский рабочий».
620151 Екатеринбург, пр. Ленина, 49.